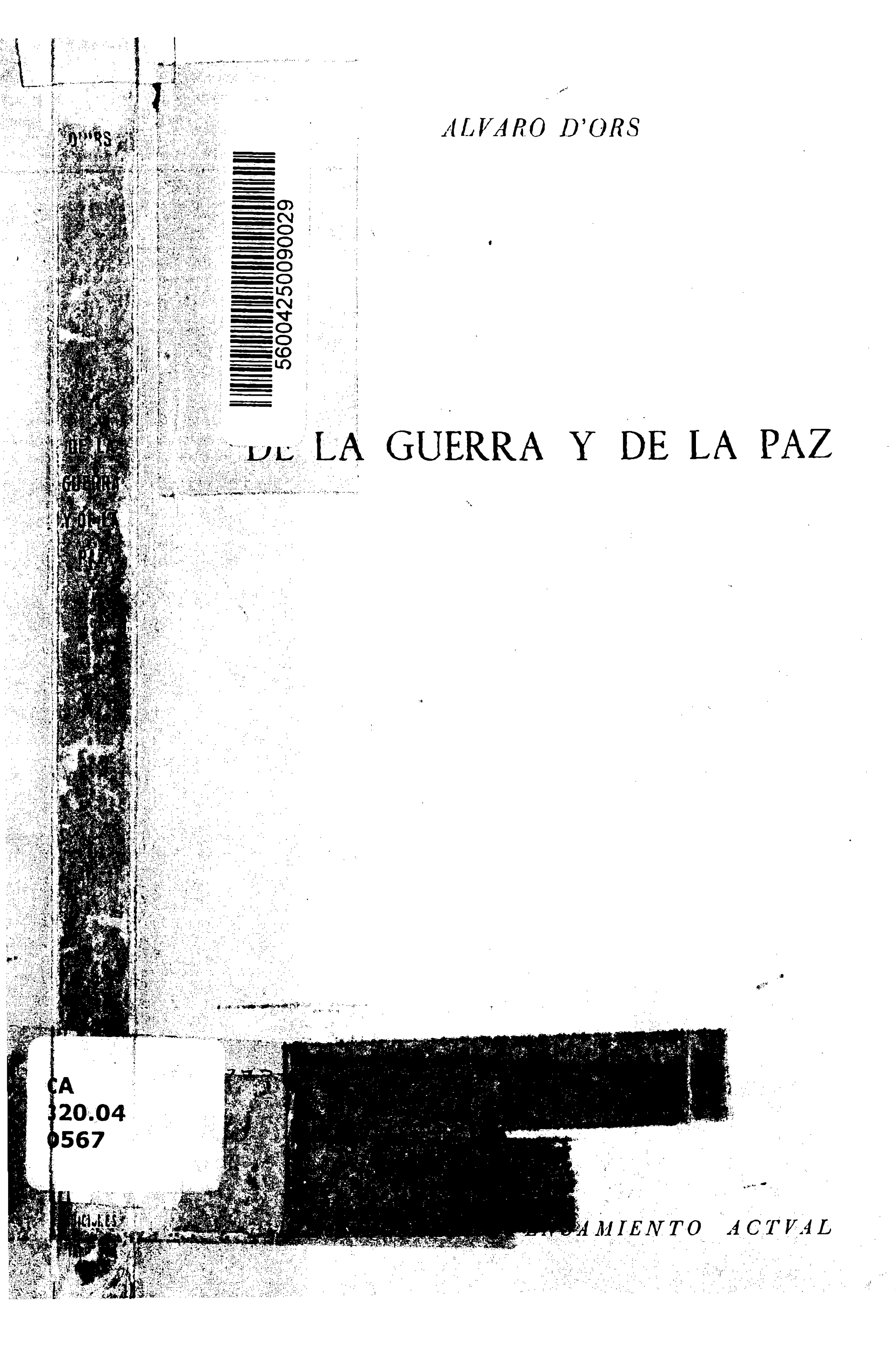


ALVARO D'ORS

DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

[redacted]*AMIENTO ACTVAL*

DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

Volúmenes publicados:

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. TEODORO HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y una nota biográfica sobre HAECKER, por RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.*
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición.)
10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Segunda edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.*
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*
15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.*
16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AURÈLE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*
18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *La Monarquía de la reforma social.* Premio Nacional de Literatura 1952.

19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*

20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*

21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*

22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa.*

23. JOSÉ CORTS GRAU: *Estudios filosóficos y literarios.*

24. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de OSWALDO MARKET.

25. JOHN HENRY CARDENAL NEWMAN: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota biográfica, prólogo y glosa de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA.

26. JUAN DONOSO CORTÉS: *Textos políticos.*

27. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *La Monarquía tradicional.*

28. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz.*

MANUALES DE LA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

1. *La Pedagogía contemporánea,* por EMILE PLANCHARD, Profesor de la Universidad de Coimbra. Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid.

2. *Geografía General, Física y Humana,* por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon. Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza.

ALVARO D'ORS

DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid
1954

Talleres Gráficos Escelicer, S. L.—Canarias, 38.—Madrid.

CAROLO SCHMITT
CLARISSIMO VIRO
GRATVS SOLVIT AMICVS

P R O L O G O

En los varios escritos aquí reunidos, no es tanto la temática lo que les da unidad y justifica su conexión, cuanto una razón de inspiración íntima a la que deben su existencia. Porque el haber dedicado este librito al profesor Carl Schmitt, más que una ofrenda, es un pago. No sólo los escritos del gran jurista alemán (1), *sino también la relación personal, aunque breve, estimulante, su palabra, en fin, sus mismas humanas limitaciones deben ser considerados como la fuerza inspiradora de estos artículos y conferencias en torno a la guerra y a la paz. Por eso, digo, es justo ofrecer el fruto a quien puso la semilla.*

A lo largo de las tres partes en que aparece dividido el libro puede seguirse un como diálogo con Carl Schmitt. El diálogo se extiende desde 1944 (los "Tres temas" son de 1945) hasta 1951 ("Carl Schmitt en Compostela. Sólo la "Relección sobre la causa" es posterior a esa fecha. En la primera parte se obedece a un impulso dado por Schmitt para esclarecer, primeramente, el tema del enmudecimiento

(1) Vid. ahora sobre la obra de C. S., Piet Tommisen, *Versuch einer Carl-Schmitt-Bibliographie.* Düsseldorf, 1953.

de la ley entre las armas; en segundo lugar, la concepción espacial del mar Mediterráneo por los romanos —lo que refleja la preocupación schmittiana por la antítesis Land und Meer—, *y tercero, el tema de la victoria legítima, que vuelve a enfocarse desde un punto de vista cristiano y actual en la última parte de este libro. Allí, en relación con el problema de la justa causa de la guerra, se especula sobre la imprevisibilidad humana le la Victoria según razones de orden material. Porque si sólo la guerra ritualmente legítima puede conducir a una Victoria también legítima, la pregunta acerca de la justa causa de la guerra, es decir, el derecho material del beligerante, sólo puede plantearse en los términos de una previsión del Juicio divino universal, del que la Victoria legítima, aun siendo un don del Cielo, no constituye todavía un exacto anticipo, una verdadera* pronuntiatio *divina.*

En la segunda parte se insinúa un avance que, saliendo de las mismas premisas schmittianas sobre el giro de la neutralización, va más allá. Es curioso observar, a este respecto, cómo el quizá más genuino discípulo de Carl Schmitt, el jurista Günther Krauss, ha llegado por su cuenta a un desarrollo inteligente y maduro de unas posiciones afines a las mías acerca de la significación de Francisco de Vitoria (1). *Estas conclusiones van más allá del pensamiento de Carl Schmitt. La posición de éste —de que Vitoria no fué propiamente un neutral, sino que sus formulaciones*

(1) En su aún inédita "Habilitationsschrift" *Homo homini homo. Zwölf Kapitel zur Relectio de Indis des Francisco de Vitoria* (uno de ellos traducido y publicado en *Arbor,* 1952, página 337: *La duda vitoriana ante la Conquista de América).*

fueron aprovechadas con fines de neutralización anticatólica— está desde luego más en consonancia con los sentimientos de los que se hallan predispuestos a una ciega admiración por nuestro dominico, pero tanto G. Krauss como yo tendemos a reconcentrar en el germen todo el despliegue de consecuencias y aprovechamientos históricos de la posición vitoriana, haciendo al autor responsable de los perjuicios ocasionados a la idea de la Comunidad Cristiana. Ocurre, en realidad, que la doctrina católica del orden universal no necesita para nada las formulaciones vitorianas, en tanto éstas han venido presidiendo el desarrollo del derecho internacional racionalista y moderno. En fin, cuando, en conexión con mi crítica vitoriana, llego a pensar en un Ordo Orbis *centrado en la potestad espiritual del Papa, eso queda ya francamente lejos de los objetivos dialécticos de Carl Schmitt. Y, sin embargo, tal concepción se ha procido en perfecta congruencia con los estímulos schmittianos. No quiere esto decir, naturalmente, que esa posición no sea anterior; lo es, en efecto, pues tiene su origen, si no me engaño, en mis reflexiones de estudiante de Derecho, hace ya más de veinte años, sobre la práctica jurídico-diplomática de los concordatos.*

En la tercera parte se vuelve a intimar con Carl Schmitt. Hay ahí como un esfuerzo por evidenciar una trayectoria inédita, pero congruente, del núcleo católico que se encierra en el pensamiento schmittiano. Es, en cierto modo, una revocación a la Teología, de la que el ius publicum Europaeum *se apartó sañudamente. Pero es que si el cultivador del derecho*

público no quiere ser teólogo, tampoco puede ser juez, como puede serlo, en cambio, el jusprivatista, sino que irremediablemente asume el papel del abogado, del defensor de parte; así, en el mismo Carl Schmitt —él, que se proclama el último cultivador del ius publicum Europaeum—, *ese papel ha resultado un verdadero sino.*

* * *

El libro se cierra con un colofón sobre la Intransigencia, que procede de una alocución a un grupo de estudiantes de Coimbra, reunidos la noche del 8 de diciembre de 1948 para celebrar la fiesta de la Patrona de aquella gran Universidad (1). *Con posterioridad, aquellas reflexiones han cobrado una nueva actualidad al servir de humilde acompañamiento a las altas declaraciones pontificias contra el nuevo giro del movimiento irenista y ecumenista, viciado hoy por un incorrecto planteamiento promovido por los protestantes. Es claro que la Iglesia Católica, única Iglesia verdadera, no debe ser construída por la confluencia de las distintas iglesias cristianas, sino que existe ya, y no puede renunciar a la Verdad para amalgamarla con el error. Aunque, sin duda, puede quedar enriquecida con una nueva participación de la Verdad por los herejes actualmente separados de Pedro, su Dogma debe ser mantenido con absoluta pureza. La deseable unión de todos los cristianos debe proceder por vía de humilde comunión en la*

(1) En la Capilla de la Universidad de Coimbra hay el hermoso privilegio mariano de poder celebrar la Misa de ornamentos azules todo el año.

Verdad de la Iglesia Católica, que los acogerá gozosa.

Asimismo parecen tener estas reflexiones sobre la Intransigencia una nueva actualidad para el momento intelectual español, como yo no podía sospechar en 1948. En efecto, hay también en España como un cierto irenismo intelectual —fruto, quizá, pero erróneo, de esa gran misericordia del Catolicismo—, en virtud del cual se viene a borrar la frontera del bien y del mal y a exaltar, en consecuencia, floraciones intelectuales que fueron y habíamos decidido reputar como flores del error y del mal. La tolerancia del error y del mal es mala en sí misma, y tan sólo admisible cuando sirve para obtener un evidente bien superior. Creer que el error entrañado en la misma historia de la propia patria deja por ello de ser repudiable constituye, a su vez, un grave error; porque nuestra historia, por muy nuestra que sea, siempre será menos valiosa que la Verdad y que la Salvación. En otras palabras: allí donde hay una verdad dogmática, ésta debe ser reciamente defendida, y, si no hay peligro de un mal mayor, con intolerancia. Por sí sola, la paz no puede ser considerada como un bien superior; si así fuera, ya no se plantearía el problema de la conveniencia o no de la tolerancia, pues la intolerancia supone siempre una dejación de la paz actual.

El plano de la intolerancia varía cuando se trata de verdades no dogmáticas, como son las verdades meramente políticas; pero también en este plano la tolerancia está limitada por razones prudenciales. Por lo que a la España de hoy respecta, las normas de prudencia pueden resumirse en estas tres cabezas:

a) *Que, si el poder requiere un título de legiti-*

midad —lo que a un jurista como yo no puede menos de parecer ineludible—, el título de legitimidad de nuestro actual status rei publicae *es la Victoria de 1939; y que, por tanto, en la misma medida en que tendemos a desvirtuar la decisión discriminadora entre el bien y mal políticos operada por aquella Victoria histórica, en la misma medida tendemos a arruinar —sin posibilidad de sustitución— nuestro título de legitimidad, y nuestra misma razón de existencia histórica. Políticamente, renunciar al título de legitimidad equivale a un suicidio, pero cuando el título se ha ganado con la sangre de otros, también a una traición.*

b) *Que, aunque la pluralidad de matices políticos, dentro de un mismo régimen, no constituye un mal, antes bien, puede ser beneficiosa, el ahondar una escisión entre los grupos militantes que cooperaron en la Cruzada y consiguieron la Victoria se ha hecho hoy el primer objetivo táctico de los más solapados enemigos de la España perenne.*

c) *Que los puramente intelectuales hemos hecho siempre un triste papel en la política activa. Funesta fué la intervención de los intelectuales en la República de 1931-36 (que procuraron), pero tampoco hoy se puede esperar que la tengan más afortunada, a juzgar por las trazas. Y es que la función del intelectual en la sociedad tiene sus límites y su cauce natural, como puramente intelectiva que es; cuando el intelectual se introduce, en cambio, en operación activa de la vida política, entonces se produce un cortocircuito. Es muy peligroso. Tan peligroso como el que los políticos asuman la educación de la juventud. El*

político educador tiende a suprimir la Libertas; *el intelectual político, la* Securitas.

* * *

Como es inevitable en un conjunto de escritos originariamente dispersos, que nacieron en distintos tiempos y circunstancias, con distinto tono y finalidad, no sólo se echará de menos la unidad formal, sino que también se podrá captar en ellos algunas repeticiones. Salvar estos defectos con una refundición me ha parecido más difícil que necesario. Así, me he limitado a introducir unos pocos retoques aquí y allá. Es verdad que hoy daría a muchas de las ideas aquí recogidas un desarrollo más amplio, y que debería tomar posición ante manifestaciones de la literatura reciente; pero, con todo, me atrevo a mantener sin alteración el cuerpo ideológico elaborado a lo largo de estos escritos. Quizá muchas facetas del mismo se explican mejor en otras publicaciones que no me ha parecido oportuno incluir en esta serie. Para salvar esta deficiencia sistemática, a la vez que para facilitar la eventual crítica de mis posiciones, me permito ofrecer al lector los siguientes puntos fundamentales de mi pensamiento acerca de la temática de este libro:

I. *Es necesaria una restauración, en el pensamiento católico, de la idea de la Comunidad Cristiana universal, como proyección histórico-política de la Iglesia, y una renuncia, en cambio, a los sustitutivos de "Occidente" o "Europa", que no son más que fórmulas equívocas y peligrosas para mantener una*

unidad escindida y neutralizada por la herejía. "Europa" es un producto histórico de la Reforma.

II. *No debe invocarse, entre católicos, el Derecho Natural, sino el Derecho Divino, expresado fundamentalmente en el Decálogo y el Evangelio. El Derecho Natural no es más que un Derecho Divino mitigado en consideración a la ignorancia excusable de los pobrecitos infieles; les afecta a ellos, no a los cristianos que son o podrían serlo. Reducir el Derecho Internacional al plano del Derecho simplemente Natural, sin más, supone una grave renuncia a la Comunidad Cristiana como creadora del orden universal y un fraude a la Ley Divina. Los que no se hallan integrados en la Comunidad Cristiana deben ser considerados por ésta como sujetos simplemente pasivos del orden internacional por ella establecido.*

III. *Si la vida del hombre en la Tierra es milicia, todo cristiano debe ser necesariamente un beligerante; no puede desear la paz neutra. Una paz neutra es siempre una victoria subrepticia del Mal. El cristiano debe luchar, en "guerra perpetua", por la Victoria de Cristo y la Paz de Cristo. Las otras son ilegítimas. Y la Paz sigue a la Victoria...*

A. D'ORS.

Santiago, 31 de julio de 1953.

I.—TRES TEMAS DE LA GUERRA ANTIGUA *

(*) Publicado en *Arbor* 20 (III-IV, 1947).

I. SILENT LEGES INTER ARMA

La idea de la paz se ha convertido hoy en una idea obsesiva. Gobernantes responsables y simples ciudadanos, hombres de mala y de buena fe, pueblos vencedores y pueblos vencidos, todos tienen hoy ocupada la mejor parte de su actividad mental, por no decir ya de su actividad política, en la realización de ese concepto, la Paz, concepto tan ambiguo como apetecible, tan inasequible, según parece, como realmente buscado. Y así, estas generaciones que son hijas de la guerra, que han nacido en la guerra y han sufrido la guerra, se nos presentan vehementemente obsesionadas por aquel ideal de cuya vivencia han carecido: el ideal de la Paz.

El mismo fenómeno se nos presenta, en forma análoga, en el siglo I antes de la Era Cristiana, cuando el mundo romano se hallaba sumido en una serie interminable de guerras. Es verdad que aquellas gue-

rras eran principalmente guerras civiles, y, en cambio, nuestras últimas guerras han sido principalmente guerras internacionales, contiendas mundiales, pero esa diferencia no es tan relevante como a primera vista pudiera parecer. La diferencia entre la guerra civil y la guerra internacional estriba en que en la primera las fuerzas contendientes pertenecen originariamente a un mismo Estado, en tanto que en la segunda se supone el conflicto armado entre ejércitos de Estados distintos. Pero tal diferencia no es tan relevante, porque el concepto de Estado es un concepto relativo, y si bien la situación inicial de los contendientes es distinta en uno y otro caso, con el desarrollo de los acontecimientos bélicos aquella diferencia tiende a desaparecer. En la guerra civil el contendiente agresor tiende a constituirse, aunque sea provisionalmente, en un Estado distinto, con su propia soberanía, con su jerarquía autónoma. Por el contrario, en la guerra interestatal moderna, la contienda misma va trabando vínculos de unidad, y al final el Estado vencedor llega a supeditar a su soberanía, aunque sea provisionalmente, al Estado vencido, con el fin de modificar su estructura y su régimen jurídico y político interior. Este último fenómeno, por el que la guerra internacional moderna se aproxima a la guerra civil, ha sido especialmente característico de la última guerra mundial (1). Los contendientes no se consideraron recíprocamente independientes,

---

(1) Sobre este fenómeno de la guerra moderna, vid. las siempre sagaces consideraciones de Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938).

sino que, cada uno por su parte, se vino considerando como representante de un hipotético orden de justicia universal superior; ambos lucharon, en cierto modo, por la Humanidad y no por unos intereses exclusivamente nacionales. De ahí que, una vez terminada la tensión militar, el contendiente victorioso —y el resultado hubiese sido, en este sentido, exactamente el mismo si el éxito de las armas hubiese recaído en el lado contrario— se esfuerce por aplicar al vencido una norma que no es simplemente la de venganza, sino que pretende ser una norma de aquella justicia superestatal superior, de aquel Derecho de la Humanidad en cuya defensa vino luchando denodadamente. La guerra, por tanto, no ha sido un simple duelo entre dos soberanos, sino más bien la persecución de un delincuente de lesa Humanidad. Con esto de particular: que no se sabía de una manera cierta quién era propiamente el reo, el perturbador de la paz universal, y quién su legítimo perseguidor; es decir, para emplear una terminología sencilla y profunda por ser del lenguaje infantil, quién era el ladrón y quién el policía. La contienda era doble, en este sentido de que cada parte pretendía, por su lado, encarnar el papel de policía y declaraba ladrón a la contraria. Sólo el hecho fáctico del éxito militar de una parte y derrota de la adversaria vino a determinar la distribución de los respectivos papeles. El vencedor, entonces, se impuso como policía al vencido. Ahora bien, esto es cabalmente lo que ocurre en las guerras civiles. Aunque inicialmente la legitimidad formal resida en un bando y no en el otro, este otro puede llegar a adquirir con el transcurso de los acon-

tecimientos —sobre todo cuando la insurrección obedece a un movimiento de justicia fundamental— la condición de poder igualmente legítimo y universalmente reconocido. Y si el bando insurrecto obtiene la victoria, acaba por fundar sobre ella una nueva legitimidad. Quiere esto decir que también la guerra civil adquiere a veces —y así ocurre, como veremos, con las guerras civiles romanas del siglo I antes de la Era— las características de una guerra interestatal. Así, pues, las guerras civiles a que nos referimos tenían mucho de guerras interestatales, y las nuevas guerras internacionales que la actual generación ha padecido, especialmente la última guerra mundial, tienen mucho de contiendas civiles.

Dos expresiones muy peculiares de ese fenómeno de la guerra moderna tenemos en dos hechos muy claros y actuales: en la inadecuación del concepto de la neutralidad y en el procesamiento de los criminales de guerra.

La neutralidad ha perdido todo su sentido, toda su razón de ser, desde el momento en que la guerra se concibe como guerra de la Humanidad. Si en la guerra no se defienden unos intereses puramente nacionales, sino los intereses globales de toda la Humanidad, es consecuente que nadie pueda considerarse ajeno a esos intereses, que nadie pueda permanecer neutral. El vencedor erigido en policía siempre podrá reprochar al neutral el no haber colaborado en la lucha por la justicia y el orden universales de la Humanidad, y el haberse hecho con su abstención cómplice del reo vencido, del mismo modo que la policía de cualquier Estado reprocharía al ciudadano

que se hubiese declarado neutral en la lucha de aquélla contra los ladrones.

Lo mismo ocurre con el hecho del procesamiento de los llamados criminales de guerra. Si se procesa y se condena a los responsables de la facción vencida, ello sólo se puede explicar si partimos del supuesto de que aquéllos fueron rebeldes e infringieron una norma de la Humanidad, del mismo modo que el ladrón es condenado por haber infringido una norma del ordenamiento estatal.

Es decir, la guerra mundial de nuestros días es, en cierto modo, una guerra civil de la Humanidad. Pero nuestro tema no se refiere a este interesante fenómeno de nuestro tiempo, que exigiría una consideración más cumplida. Si traje a colación este orden de ideas, fué únicamente para mostrar cómo entre la guerra civil y la guerra internacional no hay una diferencia tan esencial que no podamos comparar lícitamente la época de las guerras de fines de la República romana con las de nuestros días.

* * *

Pues bien, en aquella época ruinosa de la historia de Roma la pasión de la paz se apoderó también de los ánimos de todos. La paz fué anhelada en sí misma. El haber comprendido esta pasión fué la clave del éxito de Octavio y el secreto que explica el que Octavio pudiese alterar solapadamente la forma política tradicional de los romanos y de que le fueran toleradas innovaciones constitucionales que a ningún otro gobernante hubiesen sido consentidas. Todo esto pudo ser porque Octavio era esencialmente pacífico

y cumplía así, con su misma índole, el más vehemente deseo de los hombres de su tiempo. Tímido por naturaleza, más dado a la diplomacia que a las armas, Octavio supo, una vez vencedor, instaurar una época de paz, la proverbial *Pax Augusta* o "Paz Octaviana". Esa era la paz que aquella sufrida generación, desgastada por las guerras, anhelaba. La Paz, la paz estable y duradera, la paz constituída en situación definitiva, la paz como estado y no como simple tregua precursora de una nueva guerra. Porque en su sentido más genuino y etimológico, la *pax* romana era concebida como un simple pacto, como una interrupción de la guerra; pero la paz que el mundo pedía era la paz como estado, al modo de la *eirêne* griega, y por eso toda la filosofía pacifista que se desarrolla en esa época está penetrada de concepciones tomadas de la filosofía helénica (1). Una figura representativa de ese momento histórico, la más representativa quizá, es la de Marco Tulio Cicerón. De él precisamente está tomada la frase que nos sirve de lema para nuestra actual disertación, y que procede de su defensa de Milón (4, 10): *Silent leges inter arma* ("Las leyes, entre las armas, callan").

Corresponde nuestra frase a ese momento de la historia del pensamiento romano, en el que la idea de la paz se ha convertido en idea obsesiva, y penetra en el alma del Lacio el soplo de la filosofía griega.

(1) Sobre la idea de la paz, vid. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiker Welt* (1935). Cfr. el final de nuestro tercer tema.

* * *

La influencia helénica se revela ya en la misma aparición de la palabra *leges* en el sentido amplio de "normas". Evidentemente, se reflejan ahí los *nómoi* griegos. Porque la palabra *lex,* en el lenguaje técnico de los romanos, tenía un sentido, mejor, varios sentidos, mucho más estrictos. *Lex* era propiamente una declaración decisoria, una declaración jurídica concreta y determinada; declaración que podía hacerse bien entre particulares, y entonces tenemos una *lex privata,* o sea la cláusula de un negocio jurídico convencional, una verdadera *lex contractus;* o bien podía ser una declaración normativa de carácter público, y entonces tenemos una *lex publica,* es decir, la ley propuesta por un magistrado rogante, previos auspicios favorables, y votada por la asamblea popular, por los comicios. También se llama *lex,* la ley por antonomasia, al código decenviral que se conoce por "ley de las Doce Tablas". Estos sentidos tenía la palabra *lex.* Las otras fuentes productoras del Derecho, como son los mismos senadoconsultos, los edictos pretorios, las respuestas de los jurisconsultos, no eran propiamente *leges.* Cuando Cicerón habla de *leges* en el contexto de nuestro lema, no se refiere, naturalmente, a las *leges privatae,* ni exclusivamente a las *leges publicae,* sino que quiere designar, de una manera amplia y general, todas las normas jurídicas. Eso son cabalmente los *nómoi* griegos, palabra que los latinos traducen por *leges* (1), creando así para ese término un significado filosófico, popularizado

---

(1) [Sobre la trascendencia de la traducción ciceroniana de *nómos* por *lex.* vid. mi *Introducción* a la edición del *De legibus* (Instituto de Estudios Políticos, 1953).]

después, mucho más amplio que el significado técnico propio de la lengua jurídica. Este préstamo del griego no debe causarnos extrañeza, ya que, como decimos, nos hallamos ante una expresión del pensamiento pacifista helénico, importado por Roma en la época en que ésta recibe el influjo de toda la filosofía griega.

Griega es, en efecto, la contraposición de la legalidad —y de una manera general, de la justicia— con la guerra, con la violencia, de la *díke* con la *bíe* (δίκη-βίη) (1), y griega también, por otro lado, la identificación o asociación de la paz con la justicia, de la *eiréne* con la *díke* (εἰρήνη-δίκη) (2).

No quiere esto decir que todo el pensamiento griego sea unánime en este mismo sentido pacifista, pues, aun prescindiendo de la posición aberrante de un Máximo de Tiro, que ve en la guerra un bien en sí, hay toda una corriente sofística, para la que tal oposición entre la Guerra y el Derecho resulta inconcebible en el mismo plano valorativo del pensamiento pacifista, ya que para ella los *nómoi* son algo contrario a la naturaleza, a la *physis*, y la guerra, en cambio, un acontecimiento espontáneo y profundamente natural. Con todo, aunque el pensamiento griego no sea unánimemente pacifista, sí podemos decir que casi todo él especula con la contraposición de la Justicia, el Derecho y la Paz, por un lado, y la Injusticia, la Violencia y la Guerra, por otro.

Tal contraposición es perfectamente asimilada por el mundo romano sediento de Paz de los finales de la época republicana, y se constituye en elemento funda-

(1) Hesíodo, *Erga*, 257 sgs., 202 sgs.
(2) Platón, *Leyes*. III, 678 e sgs.; IV, 713 e sgs.

mental de toda la nueva ideología política instaurada por Augusto en la forma eminente de la *Pax Octaviana,* la *Pax Romana.* Pero esta contraposición no correspondía exactamente a la mentalidad más antigua y genuina del pueblo romano. En primer lugar, porque la *vis* —término con que se traduce la *bie* griega— no era sentida allí como algo absolutamente contrario al Derecho, sino que venía siendo, en cierto modo, algo inherente al mismo Derecho. Había, desde luego, una violencia antijurídica, pero también había una violencia —una *vis*— que se hallaba al servicio del Derecho. La más antigua terminología jurídica de los romanos conserva huellas de esa manera de ver el hecho de la violencia: *vindex, vindicatio, vindiciae,* etc., son todos ellos términos del más antiguo sistema procesal romano que, al contener la raíz de *vis,* nos reflejan una concepción de la violencia como elemento constitutivo del mismo Derecho. Es la violencia legal, la violencia autorizada por el Derecho, pues todo aquel sistema procesal genuinamente romano viene a ser un sistema de violencia legalizada, de violencia ritualizada. Guerra ritualizada, que, precisamente por serlo, ha perdido la crudeza del combate real, pero que conserva aún, bajo una complicada forma de simbolismo y rito, el espíritu de la guerra. Un tipo especialmente plástico de esa vieja violencia autorizada tenemos, por ejemplo, en la ejecución de la *manus iniectio,* en la cual vemos a un deudor condenado que es cogido violentamente, materialmente apresado, por la fuerza física de su acreedor insatisfecho. El Derecho no se opone a ese acto de violencia, a esa pequeña guerra entre particu-

lares; se limita a exigir ciertos presupuestos, ciertas formas y requisitos; por lo demás, mira impávido la ejecución de aquella violencia.

Así, pues, en la mentalidad más genuina del pueblo romano, la Guerra y el Derecho no se conciben como términos antitéticos. La guerra y la violencia pueden ser modos legítimos para actuar el Derecho. El *ius* se puede actuar por medio de la *vis*. *Ius* y *vis*, por tanto, no se contraponen de una manera irreductible y absoluta, como ocurre en el pensamiento común de los griegos.

* * *

Esa concepción romana ilumina con luz especialmente diáfana la naturaleza de la guerra dentro del Derecho Internacional. Entre Estados, la guerra no es simplemente una infracción del Derecho, sino que puede ser en muchos casos —y siempre se pretende subjetivamente que lo sea— un modo de ejecutar el Derecho; es propiamente una acción, un proceso interestatal, que debe ventilarse así precisamente porque se trata de litigantes que no reconocen un organismo superestatal capaz de imponer el Derecho por iniciativa y fuerza coactiva propias.

Es más: el Derecho necesita siempre, en todos los tiempos y latitudes, de la ayuda de la fuerza. Cuando esa fuerza es asumida por el Estado, al monopolizar éste toda forma de violencia ejecutiva legal, aquella violencia no se nos presenta ya como violencia propiamente dicha, sino como coacción organizada. Así, pues, la guerra va perdiendo sus características de tal y se llama coacción autoritaria a medida

que el Estado va absorbiendo la práctica de la actuación violenta del Derecho y excluyendo de ella a los particulares. Entre un proceso y una guerra la diferencia está, pues, en el grado de organización: un proceso, en el fondo, no es más que una guerra in-incruenta y racionalizada.

Así se explica la diferencia del pensamiento griego y romano respecto a la valorización de la violencia. Si los griegos consideran la violencia como contraria al Derecho, ello se debe a que en su vida política, por lo demás muy deficiente, surgió precoz la forma de un Estado absorbente, en la "ciudad", en la *polis*. En Roma, en cambio, la vieja constitución gentilicia era demasiado recia para que el Estado pudiese constituirse tan prontamente en un organismo monopolizador de la actuación violenta del Derecho; ésta tenía que repartirse entre la misma ciudad incipiente y los poderosos jefes de las familias; entre éstos se entablaban las guerras procesales, y el Estado no podía repudiar como absolutamente ilícita su actuación violenta, del mismo modo que no podemos considerar absolutamente ilícita la violencia bélica ejercida, dentro del orden internacional, por los distintos Estados.

Un eco de esa antigua concepción romana se conserva en una representación de la ley —que vemos en el mismo Cicerón— como suministradora de armas. Se habla de que la ley arma —*lex armat* (1)—, de las armas de las leyes —*arma legum* (2)— y de usar las armas que la ley proporciona a los particula-

(1) Cicerón, *pro Munera*, 46; *pro Sestio*, 79, 135.
(2) *Harusp. resp.*, 7.

res (1). Y no podemos negar que el mismo emperador Justiniano, seis siglos más tarde, nos muestra una faceta de su empeñado romanismo al tratar, en sus proemios legislativos, de las leyes y de las armas sin ningún matiz de antítesis. Las armas y las leyes no se oponen en la más genuina concepción de los romanos, y tal manera de ver es realmente una constante del pensamiento humano que halla una de sus más felices expresiones en el dicho, para nosotros especialmente familiar: "las leyes son normas, pero también son armas".

* * *

Aunque Cicerón se nos haga eco alguna vez de esa antigua concepción romana, no podemos negar que toda su obra está penetrada de las ideas pacíficas griegas, según las cuales las armas se contraponen insuperablemente a las leyes, y que estas ideas pacifistas son mucho más congruentes con la índole civil y antimilitar del orador arpinate. "Cedan las armas a la toga"... He ahí la voz más espontánea del gran orador; el pensamiento que mejor refleja la índole de su espíritu. Porque Cicerón, combativo en el foro y en la polémica política, es un hombre esencialmente pacífico. No en vano pertenece a un siglo sediento de paz, y cuya figura culminante es la de Octavio Augusto, en el que el pensamiento ciceroniano hubo de influir decisivamente. Por más que en algún momento diga que toda la vida del foro y de la inteligencia está bajo la custodia de las ar-

(1) *Pro Plancio*, 45: *...armis uti quae tibi lex dabat.*

mas (1), eso debe entenderse por la virtud de las mismas para imponer el orden, es decir, por su potencial pacifismo; porque basta el rumor del *tumultus* para que enmudezcan las artes: *artes ilico nostrae conticiscunt.*

La aversión a la violencia, a la *vis,* que es para Cicerón lo más opuesto al Derecho (2), la aversión a la guerra se hace en él una idea obsesiva. Su ambiente era el del Foro, el de la conversación inteligente, el del ocio humanístico, el ambiente de la *toga,* prenda civil y pacífica de los romanos, y no el ambiente del *sagum,* o prenda militar. El mismo nos lo declara así: "Nunca fuí partidario de las guerras civiles, sino que siempre me incliné por la paz y la toga, no por la guerra y las armas" (3). Porque para un orador, como es él, no hay lugar adecuado entre las armas (4); porque para un hombre de leyes, como es él, la vida entre las armas se hace imposible, pues las armas ahogan la voz de las leyes: *Silent enim leges inter arma!...* Y así, aquí como en tantos otros momentos, Cicerón acuña para el mundo romano, y aun para toda la Historia, un grito eterno de pacifismo, de raíz desde luego helénica, pero envuelto en

---

(1) *Pro Murena,* 10, 22.

(2) *Pro Caecina,* 5: *ea vis quae iuri maxime est adversaria.* Sobre la *vis* en ese discurso de Cicerón, vid. mi *Introducción* en la edición de "Clásicos Emérita" (Consejo Sup. Investigs. Cientifs., 1943).

(3) *Pro Marcello,* 14: *neque enim ego illa nec ulla musquam secutus sum arma civilia semperque mea consilia pacis et togae socia, non belli atque armorum fuerunt.*

(4) *Pro Milone,* 2: *nec inter tantam vim armorum existimarem esse oratori locum.*

una forma castizamente latina: el pacifismo griego, que viste ahora una espléndida toga (1).

Y las leyes callan entre las armas porque las leyes tienen su voz, *vox legis* (2). Las leyes son, en cierto modo, según una concepción también griega y que Cicerón romaniza, entes personales, con su vida, su personalidad, su voz. No sólo se personaliza la ley, sino que hasta se erige en soberano personal, en verdadero rey; es el *nómos basileus* de los griegos, que tiene una arraigada tradición, desde Píndaro a la teología política de la legislación bizantina, pasando por Demóstenes y Crísipo, cuya teoría se incrusta entre los textos de la jurisprudencia romana en una época tardía, de profunda influencia griega (3). En la obra ciceroniana la tendencia a personificar la ley, por las grandes posibilidades retóricas que presenta, alcanza un exuberante desarrollo. Se habla no sólo de la voluntad de la ley —*voluntas legis*— (4), sino de la mente de la ley —*mens legis*— (5), y hasta de los ojos de la ley —*oculi legis*— (6). Como ente personal, la ley habla, permite, prohibe y ordena... Es decir, la ley tiene su personalidad y su vida; pero esta vida se hace imposible entre las armas (7), porque su voz queda entre ellas ahogada, porque las armas hacen callar a las leyes con su estrépito. La figu-

(1) [Sobre la romanización ciceroniana de tópicos griegos vid. la obra cit. en pág. 29.]

(2) *De legibus*, III, 43; II, 1; II, 18.

(3) *Digesta*, 1, 3.

(4) *Verr.* III, 193.

(5) *Pro Cluentio*, 147.

(6) *Harusp resp.*, 26.

(7) *In Vatin.*, 23: *quae (leges) etiam inter Sullana arma vixerunt.*

ra aparece muy explícitamente en un dicho de Mario, que nos recuerda Plutarco (1). Contra la práctica legal, el famoso general popular había concedido sin más la ciudadanía romana a unos valientes soldados que se habían distinguido en la batalla de Vercelas, y al serle reprochado el abuso cometido, respondió con desenfado que "el clamor de las armas no le había dejado oír la voz de las leyes". En efecto, las leyes callan entre las armas.

* * *

Pero veamos qué valor concreto tiene ese silencio de las leyes en el texto ciceroniano de donde procede nuestro lema. Cicerón no se refería allí de una manera vaga al silencio de las leyes en tiempos de violencia, sino concretamente a la legítima defensa. Se trata de demostrar que Publio Clodio fué muerto por el cliente de Cicerón, Milón, en legítima defensa y de afirmar la licitud de la violencia ejercida en ese caso. "¿Puede ser muerte injusta la que se causa al insidiante atracador? —pregunta el abogado—. Porque es ésta, jueces, una ley que no fué escrita, una ley innata, que no aprendimos, recibimos, leímos ni configuramos; conforme a la cual no fuimos instruídos, sino creados; en la que no fuimos educados, sino imbuídos: la de que si nuestra vida se ve en alguna celada, en peligro de caer por la violencia armada de los atracadores o del enemigo, nos sea lícito todo medio de salvarnos. Pues las leyes, entre las armas, callan, y no exigen ser cumplidas por quien, al obedecerlas, tendría que expiar un injusto

(1) *Mar.* 28.

castigo antes de poder infligirlo al que lo merece." Cicerón refiere, pues, el silencio de las leyes al caso de legítima defensa. ¿En qué sentido podemos decir que callan las leyes en ese supuesto? Esto nos obliga a hacer unas breves consideraciones sobre la naturaleza de la legítima defensa.

La legítima defensa supone la inminencia de un daño injusto contra una persona, pero con la particularidad de que ese peligro no puede ser neutralizado por la intervención de la violencia oficial del Estado. Esto es lo característico de la legítima defensa: que el Estado no puede intervenir a tiempo. Pongamos un ejemplo: Un ciudadano de cualquier Estado vuelve del mercado. Ha vendido unas vacas y lleva el precio en el bolsillo. Al caer las sombras de la noche, camina solo, hacia su casa, por el bosque. En un recodo del sendero —ya había ocurrido a otros— dos figuras siniestras, amenazándole de muerte, le piden el dinero. Aquel ciudadano es buen tirador: dispara su pistola y mata a los atracadores. ¿Qué tenemos ahí? El consenso más universal dirá que aquel ciudadano obró en legítima defensa y que no debe ser castigado por haber dado muerte a los dos atracadores. No habrá aquí discrepancias, no habrá aqui puntos de mira; no será distinta la opinión de unos y otros según la peculiar ideología de cada cual; hasta los mismos atracadores habrían reconocido esa ley innata de la naturaleza humana, esa ley no aprendida, sino imbuída, como dice Cicerón. Y esto es así, porque aquel ciudadano se veía amenazado por un peligro que, en primer lugar, era injusto. Injusto, porque los atracadores no tenían derecho a privarle del pre-

cio que había obtenido de la venta de las vacas, ni a privarle de él por un procedimiento tan poco reglamentario. Los atracadores no tenían ni una justa causa para reclamar ni habían seguido un procedimiento adecuado; por tanto, su actuación frente a aquel ciudadano era absolutamente ilícita. Pero para que ante esa actuación ilícita sea legítima cualquier defensa es preciso además que el peligro sea inminente, y tan inminente que todo recurso por vía estatal resulte imposible. En aquel bosque solitario, evidentemente, el Estado no podía intervenir a tiempo. Era inútil que aquel Estado al que pertenecían el aldeano y el bosque tuviese organizada una magnífica policía, colosales prisiones, justísimos y activísimos tribunales de justicia; toda esa organización resultaba inútil para aquella coyuntura. Para el ciudadano amenazado en aquellas condiciones era *como si* no existiese ningún Estado. El Estado hace crisis en ese momento. Y contra una tal amenaza que el Estado es impotente de contener, el ciudadano, no ya como ciudadano, sino como ser biológico de la creación, puede y debe reaccionar violentamente. Tal violencia no es antijurídica, porque las leyes, que se reconocen impotentes para defender a ese ciudadano de la amenaza injusta, tampoco se hacen oír para enjuiciar su natural defensa. En aquel momento las leyes, impotentes, callan: *Silent leges*... Se cumple, en cambio, una ley que no es jurídica, sino biológica, la del instinto de conservación; una ley que, como dice Esquilo (1) de la ley de la venganza, es una ley que no habla, una ley

(1) Esquilo, *Euménides*, 448: ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμον.

muda, un ἄφθογγον νόμος. Por tanto, no se trata propiamente de un derecho a defenderse, sino de una abstención, de un silencio de la ley, frente al instinto de conservación. Es la resignación de unas leyes humanas impotentes ante la ejecución inapelable y brutal de una ley biológica.

* * *

Pero hay también otro supuesto en el que las leyes guardan silencio, no ya porque son impotentes ante el riesgo que amenaza a un ciudadano, sino ante el que amenaza al Estado mismo. Podríamos decir que también el mismo Estado se halla a veces ante situaciones de legítima defensa. Son aquellas situaciones de excepción en las que se suspende la vigencia de las leyes, se impone a éstas un forzoso silencio para dar paso a una ley marcial de seguridad. A esa suspensión de la legalidad en casos de excepcional peligro para el Estado de *tumultus* los romanos llamaban el *iustitium*.

No se trata aquí de una suspensión momentánea entre los causantes y los pacientes de una amenaza peligrosa, sino de una suspensión global de toda la legalidad del Estado, una renuncia del mismo Estado a continuar viviendo, ante el peligro que le amenaza, bajo el mismo régimen de legalidad que venía observando. La voluntad de las leyes, su voz, se sustituye entonces por la voz y la voluntad autocrática de una persona real, más ágil y más inteligente que aquella otra para afrontar la situación de peligro y salvar del mismo a todo el Estado.

La vieja constitución republicana contaba para es-

tos casos de necesidad con una institución de oscuro y remoto origen: la dictadura. Elegido por el Senado, el dictador asumía toda la soberanía absoluta del Estado por seis meses. Sin embargo, esta antigua institución romana desapareció bastante pronto; precisamente cuando la política del partido popular, en el siglo III antes de la Era, consiguió supeditar el poder del *dictator* a la *provocatio ad populum*. Al quedar limitada la gestión autocrática a esa apelación ante los comicios populares, la dictadura perdió su mayor utilidad y cayó en desuso. En efecto, cuando Roma se vió en estado de alarma por el ataque de Aníbal, ya no se acudió a establecer una dictadura, sino que, en aquellos momentos de peligro y desconcierto general, el poder fué asumido espontáneamente por algunos ciudadanos decididos. Desde mediados del siglo siguiente fué el Senado quien acudió a resolver en los estados de necesidad, pero no directamente, ni por mediación de un dictador como antes, sino reforzando el mando de algunos magistrados superiores, normalmente los cónsules, a los que convertía, por el tiempo que durase el peligro, en magistrados de poder absoluto. La decisión del Senado por la que se adoptaba esta forma de excepción constitucional era el *senatus-consultum ultimum*. En él se ordenaba a aquellos cónsules que cuidasen, según su arbitrio, de que el Estado romano no sufriese perjuicio: *dent operam consules ne quid detrimenti res publica capiat*. Con ese fin se les concedía una *potestas maxima*, en virtud de la cual podían hacer leva de soldados —en la forma rápida del *tumultus* y no en la forma ordinaria del *dilectus*—, podían

también conducir la guerra, podían juzgar y castigar libremente a todos los ciudadanos romanos, así como a los aliados —*socii Latini*—, sin distinción entre el campo de batalla y el mismo recinto de la urbe. Venían a ocupar, de este modo, una situación parecida a la de los antiguos dictadores, pero con la diferencia de que no tenían autorización, como tenían los dictadores, para establecer reformas constitucionales válidas para el futuro; es decir, que carecían de poder constituyente.

La habilidad política del partido senatorial consiguió aplicar esta solución excepcional, que normalmente se aplicaba únicamente para el caso de guerra exterior, a los nuevos casos de insurrección civil. De este modo, el insurrecto, el *inimicus,* quedaba equiparado al enemigo exterior, al *hostis:* la contienda civil se elevaba, como dijimos, a la categoría de guerra internacional.

Tanto en el caso de que el dictador lo decidiese —y la misma institución de la dictadura lo implicaba—, como en el caso de que fuese decretado por el Senado, como incluso en el caso de que un magistrado superior lo declarase por propia autoridad, se daba el *iustitium,* la interrupción excepcional de la legalidad, que debía durar tanto como durasen las circunstancias que lo habían provocado. El Erario se cerraba. Se interrumpían las sesiones del Senado. Cesaban los actos públicos de todo género. Se suspendían toda clase de negocios, los trámites procesales y las públicas subastas; se inhibían todos los actos de la jurisdicción pretoria. Toda la vida jurídica quedaba paralizada mientras durase el *iustitium:* las leyes guar-

daban silencio. Era el momento de vestirse el *sagum* militar y de colgar la *toga civilis,* porque la toga debía ceder el paso a las armas; es decir, aquella situación que, por haberse repetido tantas veces, Cicerón, y en general el mundo de la época, aborrecía de todo corazón. Era el momento del *tumultus,* de la guerra, de la justicia sumarísima, de las armas, y en esa situación las leyes se inhibían, guardaban silencio: *Silent enim leges inter arma...*

Callan las leyes cuando el Estado es impotente ante la amenaza contra un individuo; callan las leyes ante la amenaza contra el Estado: legítima defensa en uno y en otro caso: pública aquí, privada allí. En ambos casos el Estado hace crisis y sus leyes se inhiben ante una ley natural fundada en el instinto de conservación. Callan las leyes porque falta la vigencia de una organización estatal capaz.

Y con esta observación volvemos al punto de partida de nuestra disertación: a la guerra internacional. En efecto: ¿Qué es la guerra sino una legítima defensa de los Estados ante una amenaza que ninguna organización superestatal puede evitar? En esa zona el Estado también falla, y, por fallar, las leyes no pueden dejar oír su voz. Y por eso la guerra es lícita. Hay guerras precisamente porque no puede haber procesos; y no puede haber procesos, porque los litigantes no se hallan integrados en una misma comunidad. Ahí está el trágico imposible del Derecho Internacional: que en tanto siga siendo interestatal, difícilmente puede ser Derecho. Por eso todas las tentativas de forjar una normatividad jurídica eficaz entre las naciones suelen partir de la creación de

una organización que, al ser superestatal, tiende ya a disolver el principio de la soberanía de los Estados, es decir, tiende a crear un superestado. En tanto una comunidad superestatal no exista, no puede haber leyes entre los pueblos, y éstos viven en un perpetuo *iustitium,* en un estado de alarma continua, perpetuamente excepcional. Cuando una comunidad estatal o superestatal falta, bien porque haya hecho crisis, bien porque no haya nacido todavía, las leyes no pueden dejar oír su voz, las leyes callan para dejar paso a las armas: *Silent enim leges inter arma...*

2. MARE NOSTRUM

Vencido el omnipotente Cronos, sus tres hijos se repartieron la herencia: se quedó Zeus con el dominio de los cielos; el mundo subterráneo cupo en suerte a Hades, y sobre las aguas del mar empezó el reino de Poseidón, al que los latinos llamaron Neptuno.

Del fondo de sus mágicas moradas submarinas, Poseidón, con el tridente en la mano, sube sobre ágil carro, tirado por cuatro espumosos corceles. Un cortejo barroco de hipocampos y centauros, atunes y delfines le acompaña; mientras los tritones retozantes van haciendo resonar los roncos caracoles, las sirenas, desde los acantilados, dejan volar sus embrujadas melodías, y las hijas de Nereo, conductor del cortejo, juguetean con las olas, cual otras ellas mismas.

Ese era el gran dios al que había que pedir un buen viento para la navegación, la paz, la salud y la

riqueza honrada. Pero no siempre era paz y bienestar lo que de su voluntad manaba; que a veces explotaba su ira poderosa en rudos golpes sobre las costas o en agitadas convulsiones de las aguas, que bien lanzaban violentamente las naves contra los arrecifes inhóspitos, bien las arrastraban con todos sus hombres, en abismal torbellino, hasta el fondo insondable. Poseidón, el de la larga y sombría cabellera, reinaba indiscutible sobre todas las fuerzas del mar.

* * *

Tal personificación de la mitología griega refleja ya la importancia que los griegos daban al mar. Cuantos vivían en las recortadas costas y frecuentes islas de la Hélade se hallaban sometidos al imperio del tridente de Poseidón. Nada raro, por tanto, que en la más antigua filosofía helénica, penetrada todavía de míticas cosmogonías, tenga el mar un papel muy relevante, y que entre aquellos filósofos se halle un Tales, bañado por las olas de Mileto, su tierra natal, que ponga en el agua el principio de todas las cosas. En efecto, ¿no es en el mar donde nace el principio que da la vida a todos los seres naturales, la diosa que fertiliza las plantas y los animales, la que alegra a su paso radiante todo cuanto la contempla, la eterna inspiradora del amor, la más bella de todas las diosas, la inmarchitable Afrodita? El Céfiro empujó suavemente la concha, y de esa concha, llegada a las playas de Chipre, cual perla viva, había de sa-

lir al mundo Afrodita con sonrisa de espuma luminosa (1).

* * *

El mar que así había inspirado a mitólogos y filósofos no era otro que el mar Mediterráneo, el mar conocido, de cuya figura geográfica tenían una visión plástica y sencilla.

Para los griegos, el mar Mediterráneo se presentaba tan unitario y cerrado, que parecía un lago, un lago que se habría desbordado por sus dos extremos y comunicado de esa manera con el mar exterior, que, en su idea, circundaba a toda la tierra (2). "Suponiendo —dice el geógrafo Estrabón (I, 3, 7)— que todo "Nuestro Mar" haya sido en su origen un lago, no es cosa increíble que, como dicen Estratón y Eratóstenes, se haya llenado con las corrientes fluviales, cuyas aguas se habrían precipitado a modo de catarata por el estrecho de las Columnas (es decir, el que hoy llamamos estrecho de Gibraltar); al subir de nivel el Océano, acrecido por la constante aportación de las aguas, habría llegado a formar con "Nuestro Mar" una misma superficie, comunicando a éste, con la mayor potencia, la condición de verdadero mar." Naturalmente, y como el mismo Estrabón nos dice (I, 3, 17), idéntico fenómeno se habría dado entre el mar dependiente del Mediterráneo, el Mar Rojo y el Mar

(1) *...in medio quondam concreta profundo. Spuma fui...*, dirá la misma diosa en labios de Ovidio (*Metam.* IV 537-8).

(2) La idea del mar circundante aparece en los escritores latinos, pero se debe a influencia griega, así en el mismo Ovidio. *Metam* II 272: *Alma tamen Tellus, ut erat circumdata ponto.*

Indico, por el estrecho que hoy llamamos de Bab-el-Mandeb. El viejo lago, al desbordarse por uno y otro extremo, se habría comunicado con el gran Océano exterior, cobrando así condición de propio mar. De ese modo nació, según los geógrafos griegos, el mar que llamaban "el Nuestro", y que tuvo en la vida griega un papel tan relevante.

* * *

Los romanos no se distinguieron precisamente por sus descubrimientos geográficos. Casi todas las ideas geográficas que tenían y aplicaban a la práctica las habían recibido de los griegos. Así, esa visión del mar Mediterráneo como mar unitario y cerrado por las dos puertas de Oriente y Occidente fué una conquista griega que los romanos no hicieron más que recoger. Aparece en los geógrafos griegos desde Hecateo, que vivió a fines del siglo VI y principios del V antes de la Era Cristiana. La designación de ese mar como mar propio se encuentra ya en Platón *(Fedón,* 113 *a)*, en la forma ἡ παρ' ἡμῖν θάλασσα, es decir, "el mar que está cerca de nosotros", "el nuestro" (1). El término *Mare Nostrum* no es más, por tanto, que la traducción de una frase acuñada por los griegos.

Ese mar se presentaba, como decimos, cual unidad cerrada, en contraposición al mar sin límites, el océano o mar exterior, *Mare Magnum,* ἡ ἐκτὸς θάλασσα, y por eso se le llama también mar interno o intestino

(1) Cfr. Polibio, 3, 37; Estrabón, 2, 124: ἡ καθ' ἡμας θάλασσα ; Ptolomeo 2, 5. En referencia a las columnas de Heracles, vid. especialmente Aristóteles, *Meteor.* 2, 1 : ἡ ἐντὸς Ἡρακλείων στηλῶν θάλασσα.

(Plinio, NH, 3, 4, 31); pero otras veces se hace resaltar su comunicación con el Océano y se le llama golfo Atlántico, *sinus Atlanticus* (1). Dentro de su unidad, este mar se dividía en varias porciones: el Mar Tirrénico y el Adriático, llamados también Inferior y Superior respectivamente, el Mar Carpático, el Panfílico, el Ligústico, el Etrusco, el Sículo, etcétera (2).

Ese era el mar familiar, tanto para el griego como para el romano. Era el mar conocido, el *mare navigerum,* que dice Lucrecio (1, 3). A tal familiaridad y proximidad se refería la expresión *Mare Nostrum,* que no implicaba, por tanto, ninguna idea de posesión, de pertenencia jurídica, de dominio. Una y otra vez se fueron sucediendo en el señorío de aquel mar unos pueblos y otros pueblos, unas escuadras y otras escuadras, pero el mar seguía siendo para todos el "Mar Nuestro", precisamente porque ese posesivo se refería a relaciones geográficas imborrables, que quedaban más allá de las rachas de la hegemonía política. El mismo hecho de que se trate de una traducción del griego nos muestra ya cómo no podía haber nada de político ni de imperialista en expresión tan comunicable.

* * *

Mas el que tal expresión fuera común para griegos y romanos no quiere decir de ningún modo que la

(1) Alejandro Polyhistor. Cfr. Plino *NH.* 3, 5; Horacio, *Odas.* 1, 31, 14: *aequor Atlanticum.*

(2) Vid. Ronconi, *Per l'onomastica antica dei mari, en Studi italiani di Filologia Classica,* 9 (1931), 193 y 257.

actitud de unos y otros ante el mar fuera la misma. Los griegos eran navegantes por naturaleza. La misma constitución de su territorio, la penetración del mar hasta el corazón de las zonas de tierra, la multitud de archipiélagos, la temprana relación de las costas de Grecia con las de Asia Menor, todo eso contribuía a desarrollar en el griego una inclinación natural hacia el mar. El moderno lema de navegación: *Navigare necesse est, vivere non est necesse,* podia haber sido expresión del genio griego, de no haber ocurrido que para el griego el vivir todavía resultaba más necesario y apasionante que el navegar...

Esa inclinación hacia el mar, hacia ese mar amable que bañaba plácidamente las playas nativas, hizo que el griego se sintiese cómodo navegando y que se aventurase, aún más allá de las puertas del mar interno, en busca de nuevos mares y de nuevos horizontes. Los viajes de un Piteas por los bordes de la Europa occidental y nórdica o los de un Eudoxo de Cízico por el camino de la India son ejemplos claros de la vocación y valentía marineras del pueblo griego. Si a ese ánimo añadimos —y aun ponemos como presupuesto— que a la mente especulativa de los griegos fué dado el privilegio de intuir una idea bastante exacta de la forma de la tierra, comprenderemos sin dificultad cómo ese pueblo había de realizar grandes descubrimientos geográficos. La historia de los descubrimientos modernos, principalmente la del descubrimiento de América, ha venido a oscurecer la gloria de los descubrimientos geográficos realizados por los griegos; pero pensemos nada más que nuestro conti-

nente, Europa, fué descubierto por ellos (1), y esto en una época en que la técnica de la navegación estaba mucho más atrasada que en la de un Cristóbal Colón.

* * *

La actitud del hombre latino ante el mar es totalmente distinta. Por más que su mitología acoja las representaciones de los griegos, los romanos no tienen vocación marinera. Para ellos, entre el mar y sus costa, lo más importante son estas últimas, allí donde los hombres viven y construyen sus moradas. Porque, a pesar de la forma de la península italiana, bañada a lo largo de sus prolongados costados por el mar, y de la proximidad de las islas de Sicilia, Córcega y Cerdeña, y aun de la costa iliria, los habitantes de aquella península eran pastores y labradores, pero no marineros (2). El mar siempre fué para ellos un elemento extraño y peligroso. Sólo por necesidad, por razón de la guerra o del comercio, el romano decidía embarcarse, y mientras podía seguir la ruta de tierra, no tomaba la del mar. "Elegí la ruta del mar —nos dice el poeta Rutilio Namaciano en la descripción de un viaje (I, 39-42)— porque la ruta de tierra resultaba incómoda por los ríos desbordados y las altas cumbres...; por eso opté por hacerme a la mar incierta —*incerto satius credere vela mari*". En tanto el griego no se apartaba del mar, porque no podía

(1) Vid. sobre esto Martín Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen*, 1945. [Vid. ahora W. W. Hyde. *Ancient Greek Mariners* (New York, 1947).]
(2) Vid. Nissen, *Italische Landeskunde*, I, 88 sgs.

vivir sin el olorcillo marinero, el romano prefería penetrar en las zonas de tierra adentro.

Muy sugestiva es, a este respecto, la comparación que hace algún escritor moderno entre el cálculo matemático de Eratóstenes y el mapa del general Agripa. Mientras para los griegos la Geografía debía hacerse a base de matemáticas y aventuras marineras, para el romano, hombre más práctico que especulativo, los mapas debían hacerse sobre los datos en millas de los itinerarios que seguían las calzadas. Si para aquéllos un mapa venía a ser un dibujo de la inteligencia y un impulso de la fantasía marinera, era para éstos una guía util a generales y comerciantes de tierra. Especulaciones y aventuras, por un lado, sólidas calzadas por otro; así se presenta el contraste en este aspecto entre el genio griego y el genio romano.

* * *

El ambiente del mar era poco apreciado por el gusto latino. Los marineros eran gente despreciada, que se reclutaba entre pueblos aliados y no entre los ciudadanos romanos.

En la técnica de la construcción de puertos tampoco los romanos pasaron de ser unos imitadores de los griegos (1). Es más: la única invención romana en la táctica del combate naval, el puente de abordaje, muestra hasta qué punto los romanos eran terrestres, pues en el mismo mar procuraban desarrollar la actividad de la infantería de tierra. Esa falta de adecua-

(1) Vid. Lehmann-Hartleben, *Dic antiken Hafenanlagen des Mittelmeers* (1923), 161 sgs.

ción, esa improvisación de escuadras con fuerzas terrestres, fué causa, naturalmente, de muchas pérdidas y fracasos, pero el romano de la época republicana no podía elevarse por encima de su índole más genuina. No veía en el mar un elemento fundamental, que todo lo envuelve y penetra, un elemento positivo, sino un espacio líquido entre perfiles costeros, es decir, el límite de la tierra.

* * *

El despego por el mar se denota también en el género de las palabras que sirven para designar en latín aquel elemento: el neutro. *Mare, aequor, salum, altum, fretum, pelagus...*, son todas ellas palabras de género neutro (1).

El mismo nombre de *Mediterranaeus,* que se encuentra por primera vez en Solino (21,18), hace resaltar claramente cómo para los romanos lo más importante en aquel mar era... la tierra que lo rodeaba.

Si tenemos en cuenta este despego que siente el latino por el mar, no es difícil comprender cómo en la concepción jurídica de los romanos tal elemento fuera considerado *res communis,* es decir, como cosa no susceptible de propiedad, como objeto de libre disposición para todo el mundo, algo así como el mismo aire que respiramos (2). Si una persona edificaba sobre el fondo, aquel trozo sí quedaba de su propie-

(1) En tanto el griego empleaba preferentemente el género femenino, como en ἡ θάλασσα o ἡ ἅλς, y con menos frecuencia el masculino (ὁ πόντος) o el mismo neutro (το πέλαγὸς).

(2) Ulpiano; *Digesta*, 47, 10, 13, 7; 8, 4, 13 pr.; Celso, *Digesta*, 43, 8, 3, 1. Cfr. Plauto, *Rudens*, 981: *mare commune.*

dad, mas tan pronto desaparecía la edificación, revivía automáticamente su condición de cosa común (1). También la playa, es decir, la franja de tierra costera que llega a cubrir la marea más alta, se consideraba de la misma condición jurídica que el mar (2).

Sobre la base de algún texto de la jurisprudencia romana (3), ciertos autores sostienen la tesis de que, en la concepción romana genuina, el mar no fué considerado como cosa común, sino como cosa pública, es decir, perteneciente al Estado romano, al *Populus Romanus;* pero tal tesis no parece haber sido suficientemente demostrada. Por el contrario, la jurisprudencia más tradicional califica unánimemente de *res communis* al mar, y esta concepción resulta más congruente con las ideas generales que sobre aquél tenían los romanos.

* * *

Esa idea de que el mar es una cosa común, que no pertenece a ningún particular ni a ninguna colectividad, que está a la disposición de todo el mundo, hubo de trascender a la primitiva concepción política del mar. Los romanos, que tan precozmente demostraron su sentido espacial en la táctica de las anexiones pen-

---

(1) Justiniano, *Institutiones,* 2, 1, 5; Pomponio, *Dig.,* 1, 8, 10; 41, 1, 30, 4.

(2) Gayo, *Dig.,* 1, 8, 5, 1; Marciano, *Dig.,* 1, 8, 6; Neracio, *Dig.,* 41, 1, 14; Papiniano, 43, 1, 45 pr.; Pomponio, *Digesta,* 41, 1, 50, donde parece exigirse autorización oficial para la construcción.

(3) Celso, *Dig.,* 43, 8, 3, pr., donde se dice, como opinión personal, que las costas dominadas por el *populus* son públicas.

insulares (1), no eran capaces de pensar en un mar anexionado, en un mar del que pudieran ellos excluir a otras potencias rivales, al modo que un propietario puede excluir de su dominio a todos los demás seres que intenten penetrar en él (2).

Por el contrario, el pueblo cartaginés, eminentemente marinero, tenía una clara idea y decidida ambición del dominio exclusivista del mar. Así, en el primer tratado entre Roma y Cartago, aquélla no pretendía más que la influencia sobre unas cuantas ciudades de Italia; Cartago, en cambio, se reservaba el mar occidental para garantizar de ese modo el monopolio de su comercio. ¡Hasta ese punto era limitado y antimarítimo el horizonte de las ambiciones políticas de Roma! (3). No es extraño que, en esas condiciones, el cartaginés Hanno llegase a decir, como cuenta Dión Casio, que los romanos no podían lavarse las manos en el mar sin permiso de Cartago (4).

Pero ese estado de cosas no iba a durar demasiado tiempo. Siempre dentro de una estrecha concepción territorial, los romanos vieron claramente que la isla de Sicilia se prestaba a servir de cabeza de puente al enemigo, con lo que toda la península italiana corría el riesgo de quedar supeditada a la vecindad vigi-

---

(1) Vid. Vogt, *Raumauffassung in der römischen Politik* en *Des Neue Bild der Antique* (de Berve). I, 100 sgs.

(2) [Vid. ahora, sobre la política naval romana, la obra fundamental de J. H. Thiel, *Studies on the History of Roman Sea-Power in Republican times* (Amsterdam, 1946).]

(3) Sobre este tratado vid. Altheim, *Epochen der römischen Geschichte*, I, 99 sgs.

(4) Dión Casio fr. 43, 9. Cfr. Cicerón, *In Verr*, II, 5, 97 *(Carthaginenses) mari plurimum poterant;* Livio, 5, 33, 7 y 28, 7, 17.

lante y temible del púnico. Dominada Sicilia —lo veían los romanos, y así pasó efectivamente en la última guerra mundial—, la ocupación de Italia resultaba sumamente fácil para una potencia naval superior, como era la cartaginesa de entonces —o la angloyanqui de nuestros días—. Tal temor fué la causa de que los romanos se decidiesen a la ocupación defensiva de la isla, en el año 264 antes de la Era.

Esa pequeña empresa naval, que consistió en el salto del estrecho de Mesina y la ocupación de Sicilia, señala en la historia romana el primer paso hacia el poderío marítimo, su primera aventura en el mar. ¡Bien modesta, por cierto!

* * *

Desde Sicilia, el panorama militar del Mediterráneo presentaba ya un aspecto distinto. La necesidad de dominar el Occidente resultaba ya mucho más clara para los generales romanos, y por eso se avivó la tensión entre Roma y Cartago por la hegemonía del mar occidental. Pero, potencia eminentemente terrestre, Roma no concebía el dominio del mar, al modo helénico y helenístico, como predominio de una escuadra con los apoyos de unos cuantos puertos amigos, sino como ocupación de las zonas continentales bañadas por aquel mar. El esfuerzo romano no se dirigió, pues, a aniquilar la escuadra púnica y construir una propia más poderosa, sino a ir arrebatando al enemigo todas las costas del Occidente. Tratado del Ebro, Sagunto, destrucción de Cartago..., son los episodios más destacados de esa táctica de bloqueo del mar desde la tierra.

Ese mismo instinto terrestre hizo que los romanos no se contentaran con ocupar la costa, sino que penetraran profundamente hacia las zonas más interiores. Gracias a esa inclinación del genio latino, Roma llegó a colonizar y crear una cultura imperial. Supongamos por un momento, aunque el futurizar sea siempre aventurado, que el hado hubiese dispuesto la ruina de Roma y la victoria definitiva de Cartago. El invasor se habría contentado, como hizo en el tiempo que permaneció en España, con instalarse en los puertos, salvo accidentales incursiones para la explotación de tal o cual mina. Las zonas internas no se habrían civilizado. Ese hubiese sido el resultado del dominio de una potencia marítima en nuestra península. Pero no lo quisieron así los hados, y quizá afortunadamente, pues sin la tradición de pueblo romanizado y cristianizado por Roma, la reacción contra la invasión de los árabes hubiese resultado muy problemática, y quizá España se hubiese convertido en pueblo africano de verdad.

* * *

Dominado el mar occidental desde sus costas y reducido totalmente el cartaginés, Roma hubo de volverse hacia las zonas orientales del mismo mar. Dice un historiador de la época, el gran Polibio (I, 3, 6), que en aquel momento adquirieron los romanos una visión clara del dominio universal, es decir, del dominio de todo el orbe mediterráneo. Pero quizá esta opinión no corresponda muy exactamente a la realidad. Polibio, como griego que era, estaba imbuído ahí

de ideas imperiales alejandrinas. La verdad es que Roma intervino en el oriente helenístico llevada por un estado de necesidad. En primer lugar, la necesidad de echar a los piratas del mar Adriático, para conseguir lo cual tuvo que instalarse en puntos costeros de Iliria; en segundo lugar, la necesidad de liberar a Grecia de la ocupación de uno de los reyes helenísticos que pudieran atentar desde allí contra la seguridad de Italia, como ya había hecho Pirro, aunque con resultados puramente "pírricos". Cuando Roma declara la libertad de Grecia, hay en ello algo más que un bello gesto diplomático, pues Roma no pretendía, por el momento, constituirse en potencia oriental para intervenir en las turbulentas luchas de los epígonos de Alejandro; y la destrucción de Corinto demuestra hasta qué punto los romanos no pensaban entonces en la hegemonía del *Mare Nostrum*. La idea del imperio ecuménico es posterior; las miras militares eran, por el momento, mucho más modestas y de carácter meramente defensivo. Sólo tras el decurso de algunos años se constituye Roma allí en verdadera potencia invasora frente a la de los reyes helenísticos. Pero en aquel momento de intimar con la cultura griega, el ideal de la hegemonía universal, de cuño alejandrino, se está infiltrando en la mentalidad de los generales romanos.

* * *

En Roma, la conciencia del imperio sobre el mar no surgió propiamente hasta que Pompeyo se ve en la necesidad de dar la gran batida contra los piratas. La piratería era un mal antiguo en el Mediterráneo.

Algunos reyes se habían aliado con ella para sus contiendas; otros se habían preocupado por extinguir aquella mala gente del mar. En esa lucha contra los piratas se había distinguido principalmente la escuadra de Rodas. Aristocracia comercial moderada, Rodas tuvo un papel muy importante en la política de los siglos III y II antes de nuestra Era. Su principal objeto había sido el mantener el equilibrio en el Mediterráneo y garantizar la libertad de ese mar para que pudiera prosperar su comercio. La legislación marítima de aquella isla se había hecho internacional (1), y su reducida, pero veloz y segura escuadra, hacía funciones de policía de las aguas libres. El marinero rodio se podía sentir seguro en el *Mare Nostrum,* según nos refleja una curiosa canción marinera conservada en un papiro de Egipto (2). Dice así la canción: "Solía mandar a los vientos rodios—y a las fuerzas de la mar—cuando quería zarpar—cuando quería quedarme.—Decía a las fuerzas de la mar:—No me agitéis las aguas,—que me obedezcan las aguas.—Ya se levanta el viento;—encerrad las tempestades, y tú, Noche,—haz a las olas navegables."

Sin embargo, los mismos acontecimientos mostraban que aquella situación de equilibrio que Rodas quería mantener no era sostenible, y que, a la larga, una potencia naval había de lograr la hegemonía del Mediterráneo entero. Las guerras de los reyes helenísticos habían demostrado la importancia del dominio del mar desde el mismo mar, es decir, mediante

(1) A ella se refiere Antonino Pio al decir "que la ley es señora del mar como él lo es de la tierra", en *Dig.,* 14, 2, 9.

(2) P. Oxy. XI 1383.

una poderosa escuadra. Pero, al decaer la potencia de aquellos reyes y no saber comprender la República romana la necesidad que tenía de sucederlos en sus pretensiones marineras, los piratas del Mediterráneo, que siempre habían existido, pero de una manera inorgánica y anárquica, constituyeron entonces una verdadera coalición unitaria y temible; en realidad, un verdadero Estado. Esos piratas tenían escondidos sus mujeres y niños en los escondrijos más novelescos, allá en los montes de la Cilicia y del Tauro, después también en Creta, y dominaban con sus naves el mar y las costas. Asaltando constantemente las ciudades ribereñas, las saqueaban o exigían de ellas un crecido rescate, y se introducían a veces hasta los pueblos del interior; los hombres, mujeres y niños que secuestraban, bien eran vendidos como esclavos, bien retenidos como rehenes. La travesía del mar se hizo peligrosa, el comercio marítimo entró en franca crisis y el abastecimiento de Roma se hacía cada vez más precario. En vista de las circunstancias, algunas ciudades del Mediterráneo optaban por pactar con los piratas, con los "cilicios", como se los llamaba corrientemente, gracias a lo cual quedaban libres de sus amenazas a cambio de prestarles ayuda y de pagarles un tributo regular. De esta manera, los piratas llegaron a adquirir una gran importancia política, como se hizo evidente cuando Mitrídates, rey del Ponto y último rey del Oriente helenístico que fué capaz de desafiar a las águilas romanas, se esforzó en conseguir su complicidad, tan adversa para Roma.

* * *

La mentalidad terrestre de los romanos les impedía una recta visión del problema; no eran capaces los romanos de saber combatir aquella plaga del mar. El Senado tenía a veces decisiones enérgicas; pero todo se reducía a nombrar algún mando especial para esa difícil misión; tras unos cuantos éxitos efímeros, otra vez los piratas volvían a dominar las aguas. Por lo general, la policía contra los piratas se encomendaba a los gobernadores de las provincias costeras, que debían cuidar de la seguridad de sus propias costas. El sistema no podía ser más inadecuado. Era la mala táctica de siempre, el querer dominar el mar desde la tierra y no desde el mar mismo. Aunque aquí y allá un determinado golpe de los piratas fracasase, su poder marítimo permanecía intacto y todo quedaba igual que antes. Poder unitariamente organizado, los piratas tenían que salir siempre vencedores de esa táctica tan desacertada. Ese sistema de policía resultaba además desesperante para los provinciales, que nunca veían compensados por el resultado los impuestos que con ese fin o con ese pretexto los gobernadores insaciablemente les exigían.

Durante mucho tiempo, pues, las veloces naves de los piratas recorrieron impunemente el mar, cobrando aquí y allí ricos botines. De todos los rincones del mundo venían a sumarse fuerzas al mando de la piratería: los forajidos que huían de la justicia, los militares traidores, los ambiciosos arruinados, lo peor de cada casa, todos acababan haciéndose pira-

tas. Y su prestigio crecía de día en día, porque ellos eran los verdaderos amos del *Mare Nostrum* (1).

Una táctica adecuada para combatir a los piratas aparece sólo con el gran Pompeyo. Lo primero que se requería para ello era la concesión de un mando único e ilimitado que pudiera extenderse a todo el mar Mediterráneo y excluyera de la policía marítima la torpe intromisión de los gobernadores. Pompeyo comenzó entonces por hacer una distribución de zonas entre trece delegados y se lanzó él mismo, con una fuerte escuadra, a limpiar las aguas de Sicilia, Africa y Cerdeña, con el propósito de poder restablecer el abastecimiento normal de trigo para Roma. Misión análoga se realizó igualmente en las costas de Galia Narbonense y España, de suerte que, en menos de un par de meses, los piratas desaparecieron del Mediterráneo occidental. Pompeyo partió entonces hacia Oriente, atacando el mismo corazón del bando de los piratas, sus cuevas de Licia y Cilicia. Con facilidad consiguió el romano la rendición de muchas de aquellas fortalezas, interviniendo con el arma irresistible de la oportuna clemencia para con los menos responsables. Contra los desesperados de ella, la superioridad de la flota impuso un inevitable silencio. La piratería fué vencida así y perseguida hasta sus últimos reductos. La guerra —el *pyraticum bellum*— terminó en menos de medio año, y así consiguió Pompeyo un éxito insospechable sobre un enemigo que parecía invencible. El mar quedó pacificado, "como un puerto seguro y cerrado", según dice Ci-

(1) Séneca, *Controv.* I, 8, 12: *cum piratae maria clausissent.*

cerón (1). Años más tarde, Augusto se jactará de haber dominado el mar (2); pero eso no hubiese sido posible de no haberse realizado ya la limpieza llevada a cabo por el gran Pompeyo.

Este éxito hizo ver a los romanos las ventajas de un mando único e ilimitado. El prestigio de la República, con su viejo sistema de mando colectivo y temporal, sufrió por eso un golpe de muerte. Pero fué también en esa ocasión cuando los romanos empezaron a sentirse dueños del mar y a considerar el *Mare Nostrum* como algo realmente propio, como el mar que pertenece a Roma (3).

Para dominar ese mar de Roma, ese mar todo él territorial, el Imperio romano estableció unas grandes escuadras; la escuadra de Messina, para custodiar el Mediterráneo occidental; la escuadra de Ravenna, para vigilar el Adriático, y, después, la escuadra de Alejandría, a la que se encomendó el Mediterráneo oriental. Roma se convirtió así, contra su más genuina tradición, en potencia marítima y dió su ley al mar (4).

* * *

La hegemonía de las aguas dió así a Roma la conciencia de su misión imperial. El dominio del mar

---

(1) Cic. *de prov. cons.*, 31: *tanquam unum aliquem portum tutum et clausum.*

(2) *Res gestae divi Augusti*, cap. 26. Cfr., cap. 13.

(3) Q. Curcio habla (4, 8, 15) de *vindicare mare a pyratis.*

(4) Sobre el desarrollo de la escuadra romana a partir de Pompeyo vid. Kromayer, *Die Entwicklung der römischen Flotte vom Seeräuberkriege des Pompcius bis zur Schlacht vom Actium*, en *Philologus* 56 (1897) 426.

dió razón y figura al dominio de las tierras que integraban el mundo civilizado de entonces, lo que los griegos llamaban la *oikuméne* y los latinos *Orbis*. La vieja urbe campesina, que parecía reducida por su propia naturaleza a ser una potencia terrestre, limitada, sin horizontes amplios, se trocó en verdadero Orbe ecuménico: en el *Orbis terrarum* (1). Desde aquel momento se podrá hablar de *Imperium Romanum*: la Urbe, hecha Orbe. Sólo más tarde, una vez desaparecidas las distinciones de extranjería entre los habitantes de aquel Orbe, el Orbe quedará de tal manera unificado que se habrá vuelto Urbe a su vez, y el poeta podrá decir: *"Fecisti Vrbem quod prius Orbis erat"* (2).

Hasta qué punto se hizo entonces inteligible la importancia del mar y el sentido de la mitología marinera de los griegos, se ve en la genealogía con que gallardamente se decora el gran Pompeyo al proclamarse, como se lee en sus monedas, "el hijo de Neptuno". Y en efecto, fué su fuerza naval la que, con el apoyo de las devotas clientelas de España, consiguió mantener su poder y el de su hijo mucho más allá de lo que parecían permitir los hados de la Historia. Por ese enlace queda vinculada España a la gloria del hombre que supo dar a Roma la noción de su Imperio, precisamente porque supo dominar las aguas del *Mare Nostrum*.

* * *

Roma fué Imperio porque dominó en el mar. Tam-

(1) Vid. v. gr. Cicerón, *Ad Atticum*, 4, 1, 7.
(2) Rutilio Namaciano, *De reditu suo*, I, 66.

bién España pudo considerarse Imperio en tanto mantuvo su hegemonía marinera. Pero también Inglaterra llegó a ser Imperio porque supo construir, sobre las ruinas de nuestras escuadras, el primer poder marítimo del mundo. El dueño de los mares es el dueño de la tierra (1). La idea es tan antigua como la Historia misma en que se acredita. La última guerra mundial lo ha confirmado una vez más: toda potencia que aspire a ser fuerte debe contar con la hegemonía del mar. Pero también es verdad esto: que toda potencia naval tiende a la hegemonía.

Así como un ejército de tierra puede ser puramente defensivo y cumplir ya con eso un cometido muy importante, las grandes escuadras no se conciben como elementos puramente defensivos, porque en el mar no cabe más que una actitud: la de desafío. Porque el suelo sobre el que se mueve el ejército de tierra es siempre algo propio, algo que se puede defender, en tanto que el mar es esencialmente libre y todo dominio sobre él resulta siempre una usurpación imperialista, que sólo el muy seguro de su fuerza osará acometer. En el mar, el que no es Neptuno no tiene más papel posible que el de entrar en su cortejo.

La idea de la franja de mar territorial, que, con distinto alcance, ha mantenido el Derecho Internacional moderno, viene a ser una fórmula de compromiso inventada para ayuda de los pueblos incapaces de asumir la hegemonía del mar todo; es como una ampliación arbitraria de aquella zona de suelo patrio

(1) Cfr. Cicerón, *ad Att.*, 10, 8, 4: *qui mare teneat eum necesse esse rerum potiri.*

en que sí cabe ya la actitud de defensa; es, al fin de cuentas, una defensa modesta del mar desde la tierra, una astuta precaución contra las agresiones, pero que nunca servirá para impedir en última instancia la violación por el poderoso sobre las aguas.

En la tierra el hombre debe defenderse; en el mar no cabe otra actitud que el desafío. Allí vive el hombre apegado a su casa, a su familia, a sus muertos, a su Patria; en el mar hay que ser pirata.

Pero una cosa debemos observar: que ni los pacíficos labradores apegados a su suelo patrio, como los antiguos romanos, ni los aventureros marineros, como fueron los griegos, pueden constituir por sí solos un Imperio. Porque el Imperio implica un dominio y una ley universales, y si para alcanzar el dominio universal es necesario contar, como hemos visto, con un potente espíritu marinero, la ley universal, toda ley, sólo se puede dar en una cultura de tierra adentro. Esto es así porque la idea de norma —de *nómos*— supone una limitación, una distribución, un *nemein* (1). Ahora bien: sobre las aguas no cabe la fijación de un límite real. El mar es ilimitado e indivisible por naturaleza; sobre las aguas no cabe más límite que el que suponen las mismas tierras que lo rodean. El límite es lo propio del suelo, en éste sí que aquél se puede señalar y fijar. Por este motivo la idea de la propiedad particular no tiene entrada en la superficie del mar y es inherente, en cambio, a la misma naturaleza de la superficie terrestre. El mar, propia-

(1) [Sobre esto vid. ahora C. Schmitt, *Der Nomos der Erde* (1950).]

mente, vive sin ley, porque la ley, que es norma de límites, sólo tiene aplicación sobre la tierra.

La ley universal que se implica en la idea del Imperio significa una extensión de la norma terrestre al ámbito marino, que queda así territorializado. Esto era más fácil de realizar en el mundo de los romanos porque el ámbito marino al que había que incluir en la órbita imperial era por su misma configuración un mar limitado, un mar cerrado por dos puertas, que parecía un lago, el *Mare Nostrum.* Pero no podían ser exclusivamente marineros los artífices de tal inclusión, porque los pueblos exclusivamente marineros son incapaces de crear una cultura jurídica susceptible de aquella extensión imperial. El Imperio nace, en cambio, cuando el impulso dominador de una gran escuadra se pone al servicio de la tradición jurídica de una noble estirpe terrestre: cuando se asume la actitud del pirata para asegurar y embellecer la vida del labrador. Porque si es verdad que no puede haber hegemonía sin una gran escuadra, ni puede darse el Imperio sin el dominio de las aguas, no es menos verdad que es en la tierra y no en el mar donde reside, después de todo, la raíz de la propia misión histórica; porque es allí donde se encierran los huesos o las cenizas de nuestros mayores, y son ellos los que, enriqueciendo el suelo de la tierra que es nuestra, de nuestra tierra, nos atan a la tradición y nos impulsan hacia el futuro con trayectoria de continuidad; porque son nuestros muertos los que hacen nuestra Historia.

3. LA TEOLOGIA PAGANA DE LA VICTORIA LEGITIMA

Permitidme que para introduciros en la mística de la Victoria acuda al espectáculo del triunfo.

La comitiva triunfal, que salió del Campo de Marte y ha entrado en la ciudad por la *porta triumphalis,* atraviesa ahora el Foro al son conmovedor de las trompetas. Abren el cortejo los portadores del botín y los carteles que ilustran los momentos más característicos de la batalla y pregonan los nombres geográficos pertinentes, así como los de los generales vencidos; luego vienen los afligidos prisioneros que nada esperan de la vida, pues brilla ya sobre las varas laureadas de los líctores la afilada segur, y de allí siguen también los becerros que van a ser sacrificados en el templo. Junto al carro, parientes a caballo y oficiales que, a caballo o a pie, van acompañando

al general. Delante, magistrados y senadores. Detrás, un grupo de libertos y los soldados coronados de laurel que alternan las serias loas y coplas indecentes con las aclamaciones rituales, que el público comparte, de *io triumphe, io triumphe, io triumphe!* De pie sobre el *currus triumphalis* tirado por cuatro caballos y adornado con oro y marfil, viene él, el vencedor afortunado. Sus niños le rodean. Glorioso, resplandeciente, como el mismo Júpiter Capitolino a cuyo templo se dirige, viste el antiguo traje de los Reyes, el manto de púrpura recamado de palmas doradas. Pintado de minio el rostro altivo, lleva en su diestra un ramo de olivo y en la otra mano el cetro de marfil. Detrás, un esclavo público sostiene sobre la cabeza cuyas sienes ciñen ya una corona de laurel, otra de oro; y al mismo tiempo le va diciendo: "Acuérdate de que eres hombre". Recordándole así su humilde condición, o quizá también con un valor apotropaico, lo mismo que el color del manto, lo mismo que la *bulla* y el pendiente falo que al carro van atados, es decir, para evitar que, envidiosos del triunfo. los espíritus malignos acometan al afortunado mortal.

Posible es que también tuvieran ese mismo valor los zahirientes chistes de la soldadesca, por más que ahí puede verse simplemente un simple impulso del pueblo, que quiere afirmar su libertad política, recobrada al entrar en la Urbe, mediante esa manifestación constante, instintiva y a veces exclusiva de la libertad popular: el poder insultar al gobernante. Sin embargo, ese mismo pueblo, celoso de sus libertades, rompe la constitución de sus mayores para poder exaltar ahora la figura del vencedor. ¡Mayor gloria

no puede concebirse dentro del recinto sagrado del pomerio!

Pero ahora nos preguntamos: ¿Se trata simplemente en esa ceremonia triunfal de exaltar la persona del vencedor? No. De ningún modo debemos ver ahí una mera explosión de júbilo espontáneo, un delirio popular provocado por el éxito militar; al contrario, se trata de un acto litúrgico. Aquel general vencedor se encamina al templo de Júpiter Capitolino para sacrificar en acción de gracias por la Victoria obtenida. Porque aquella Victoria no es sin más un regalo de la fortuna ni un producto del esfuerzo genial de un hombre, sino un don legítimo que la Divinidad hace al *Populus Senatusque Romanus*.

La ceremonia magnífica del triunfo tenía un significado profundamente religioso; era a la vez una acción de gracias —en relación con los *vota* que se ofrecieron al iniciarse la guerra—, y de ahí el sacrificio y la oración de gracias que hace el vencedor, después de lo cual, depuesto el manto, vuelve a ser un simple particular responsable de sus actos, y es al mismo tiempo un acto de purificación por la matanza irremediable de la batalla, y de ahí el paso catártico por la *porta triumphalis* y el laurel purificador. Por tanto, no se trata de una manifestación popular para exaltar el éxito de un hombre, sino propiamente de un rito lleno de sentido místico.

Ahora bien: si esto es así, ello se debe a que la causa del triunfo no es un simple éxito de armas, sino una Victoria legítima.

* * *

¿A qué requisitos se supeditaba la concesión del triunfo?

No debemos pensar en requisitos puramente formales como puede ser el de una autorización constitucional, pues aunque normalmente era el Senado, con intervención frecuente de los tribunos de la plebe y de los comicios, quien, tras las oportunas *supplicationes,* otorgaba el honor del triunfo, la decisión dependía en realidad del mismo vencedor, y la autorización senatorial era más bien, por lo menos en un principio, una concesión de presupuesto para los gastos de la fiesta. Prueba de ello tenemos en el hecho de que cuando se denegaba el honor del triunfo, el vencedor podía, con todo, celebrarlo por su cuenta, aunque, generalmente, ya no en la misma Urbe, sino, con menos solemnidad, en el Monte Albano.

Los requisitos de la Victoria apta para motivar la ceremonia del triunfo eran más profundos. Naturalmente, el primer requisito era el éxito militar de consideración. Si el enemigo se había rendido espontáneamente, o no se había ocasionado al enemigo cinco mil bajas en la misma batalla, o había precedido un fracaso, o había habido gran estrago en las fuerzas propias, o, en fin, si el adversario era poco poderoso, el éxito de las armas podía merecer en esos casos los honores de una *ovatio* quizá, pero no los altos honores del triunfo. Igualmente, aunque en este punto la exigencia antigua se relajó con el tiempo, cuando el éxito se había obtenido con malas artes y no conforme a la caballerosidad de beligerante.

Por otro lado, es requisito imprescindible que la

Victoria haya sido en guerra justa, porque sólo sobre un *iustus hostis* puede obtenerse una Victoria legítima. Si se trata de una guerra civil, es decir, entre *inimici* y no entre *hostes,* o si se trata de una persecución de piratas, o de sofocar una sublevación de esclavos, no puede haber triunfo ni, en principio, puede haber siquiera una *ovatio.* Así tampoco si la guerra no fué declarada regularmente, *rite.*

Pero es requisito también que el general vencedor sea un magistrado con *imperium.* Un particular, por tanto, un jefe improvisado, un magistrado después de haber terminado el año de su *imperium* o después de haber cedido las fuerzas a su sucesor, o en una provincia que no era la suya, no podían de ningún modo ser considerados como triunfadores. El *ius triumphandi* era algo inherente al *imperium,* es decir, a ese poder militar en principio absoluto, unitario y originario que encarna la soberanía. El *imperium* viene a ser como un poder de impetrar la Victoria legítima. Mas, en realidad, no basta con el *imperium,* sino que es preciso también que la Victoria haya seguido a una campaña iniciada por aquel *imperator* después de haber obtenido auspicios favorables. Y esto se relaciona en cierto modo con el requisito antes formulado de la guerra declarada *rite,* ritualmente.

Así, pues, los dos requisitos iniciales de la acción bélica que pueden conducir a una Victoria legítima son: que sea un *bellum rite indictum,* conforme a las reglas del derecho fecial; en segundo lugar, que el magistrado vencedor haya conseguido auspicios favorables. Sólo así puede hablarse de *bellum pium.*

* * *

Sobre la forma ritual para declarar la guerra, nos informa el historiador Tito Livio. En representación del colegio sacerdotal de los *Fetiales,* el *pater patratus* se acercaba solemnemente a la frontera del pueblo ofensor y recitaba allí un *carmen* por el que aclaraba las reclamaciones del pueblo romano, invocando a los dioses como testigos de la *iustitia* y *pietas* de tales reclamaciones. Luego, avanzando, repetía la misma *clarigatio* ante la primera persona que encontraba en territorio enemigo; luego, avanzando más, ante las puertas de la ciudad, y, por último, en la misma plaza pública de aquélla. Si llegaba a haber entrega de los culpables en manos del *pater patratus,* la ofensa quedaba saldada y no había guerra; en otro caso, se dejaba un plazo de treinta días, después del cual el *pater patratus* volvía a invocar a los dioses y regresaba seguidamente a Roma para solicitar la deliberación del Senado. Si el Senado decidía que la ofensa debía ser vengada por las armas, el *pater patratus* volvía a la frontera y, en presencia de tres testigos, lanzaba sobre el suelo enemigo una lanza mojada en sangre, al mismo tiempo que pronunciaba la declaración solemne de guerra contra aquel pueblo y contra cada uno de sus miembros aisladamente considerados.

Este viejo rito del *ius Fetiale* desapareció cuando Roma llevó la guerra, no ya contra otros pueblos itálicos, con los que estaba unida por una comunidad religiosa, sino contra otros pueblos extraños; porque aquellas ceremonias rituales requerían cierta correspondencia: también el pueblo itálico enemigo presentaba su *Fetiales* y su *pater patratus;* también

Roma, eventualmente, tenía que entregar a las personas ofensoras para satisfacer así a otro pueblo ofendido.

Así, pues, ese germen de derecho internacional presuponía una comunidad de instituciones religiosas. Tales miramientos en la declaración de guerra no se fundaban tanto en un reconocimiento de un derecho por parte del enemigo cuanto en un propio sentimiento de escrúpulo religioso. El mismo Tito Livio nos cuenta cómo, por mucha que fuera la ira de los romanos contra Veyes, la *religio* impedía el comenzar las operaciones bélicas sin más, porque todos reconocieron que era menester cumplir previamente con aquella ceremonia del *rem repetere;* en otro caso, la guerra hubiese sido impía y los dioses no la hubiesen rematado con la Victoria.

* * *

Más duradero que ese requisito del derecho fecial es aquel otro requisito de los auspicios favorables.

Como es sabido, todo el sistema político romano se funda en la práctica de los auspicios, o sea las consultas de la voluntad divina mediante observación de las aves, que todo magistrado debía cumplir al emprender una acción bélica, lo mismo que ante cualquier acto decisivo en el desempeño de su cargo. Sin auspicios favorables, todo acto quedaba constitucionalmente invalidado. Ahora bien: tal asentimiento por parte de la divinidad tenía carácter intransferible. Si, por cualquier motivo, uno era el magistrado que obtenía los auspicios y otro el que llevaba de he-

cho la guerra, la Victoria y, consecuentemente, los honores del triunfo correspondían al primero y no al segundo. Se distinguía entonces los *auspicia* del *ductus*. Precisamente en esa peculiaridad religioso-constitucional se apoyó Augusto para asumir siempre él los honores de la Victoria y evitar así el encumbramiento de algún general afortunado. Con ello creó Augusto una nueva mística política del Imperio, cuya pieza fundamental es cabalmente esa de que sólo el soberano puede ser vencedor, de que sólo a él le pueden otorgar los dioses la Victoria, de que sólo él es realmente el *imperator*.

Sin embargo, este movimiento místico se había iniciado ya en los últimos tiempos de la República romana, cuando la exaltación del caudillaje militar tendía a concentrar en una persona determinada la gracia divina especial, la *Felicitas*, que puede hacer conseguir la Victoria. De esta suerte, se invirtieron los momentos: si antes se divinizaba al vencedor legítimo, ahora sólo al divinizado se le reconoce como posible vencedor. Este cambio disociaba claramente los *auspicia* del *ductus*. Aunque la dirección de la guerra —el *ductus*— hubiera de corresponder a persona distinta, era el agraciado por la *Felicitas* divina quien debía tomar los auspicios y, por consiguiente, recibir los honores del triunfo. Tal fenómeno se relaciona, naturalmente, con la aparición de esos mandos, extraordinarios por su contenido y duración, que, en los últimos tiempos de la República romana, algunos caudillos militares detentan y ejercen mediante legados subordinados.

El *Princeps* se convierte así en *Imperator* perpetuo

y en *Victor* perpetuo también, al mismo tiempo que refuerza sus *ius auspiciorum* de categoría superior mediante el honor del augurado y el título de *Augustus*. La teología política del Principado se cimenta precisamente ahí, y ahí está la raíz del poder esencial del nuevo magistrado: la *auctoritas*.

* * *

La gracia especial que otorga al *Imperator* la posibilidad de vencer es precisamente esa *Felicitas* (1). Tal concepto aparece con modalidades descaradamente orientales en la época de Cómodo; pero no es extraño ya a los caudillos militares de fines de la República; así, por ejemplo, a Sila, que se hace decorar con el título de *Sulla felix*. Esta *Felicitas* no sólo permite que en un determinado momento el que la disfruta sea *Victor*, sino que le concede de una manera permanente la cualidad de invencible, de *Invictus*. Son los dioses quienes otorgan al emperador piadoso esa *Felicitas* que le convierte en *Invictus: pio imperatori* —reza una moneda imperial— *omnia felicia*.

La *Victoria felix*, impulsada por los crecientes influjos orientales, había de convertirse en breve plazo en una *Victoria aeterna*, es decir, aquella que eternamente garantiza al Emperador el título de *Invictus*.

Por su parte, la idea de *Aeternitas*, atribuída al Estado —la *Roma aeterna*—, surgió también en

(1) Cicerón, *de imp. Cn. Pompei*, 10, 28, exige la *Felicitas* en el *summus imperator*.

aquella época de crisis de la República, cuando más cabía temer por la continuidad de Roma; luego, reforzada por los modelos helenísticos, se hace estable en la teología política del Imperio; se habla entonces de *Aeternitas Imperii.* Con este elemento viene mezclado, procedente también del mundo helenístico, la referencia a la Victoria del Emperador; ambos elementos se asocian principalmente en las formas exhortativas de las aclamaciones al *adventus* del soberano. La αἰώνιος νίκη, la *Victoria aeterna,* aparece ya en época de Adriano, si bien en territorio oriental; en la época de Cómodo se encuentra en las aclamaciones del tipo de ἀπ'αἰῶνος νικᾷς, "vences eternamente", pero la fórmula se hace corriente y acaba por entrar en el título imperial en el transcurso del siglo III, es decir, cuando se operan igualmente todas las grandes transformaciones que convierten al principado en una monarquía de tipo heleno-oriental (1).

* * *

Así, pues, la Victoria republicana, que era Victoria del *Populus Romanus,* por más que hubiera sido conseguida concretamente por un general, se convierte a fines de la República, desde la época de Sila, en una Victoria personal, otorgada, no al pueblo, sino personalmente a un general. Son la *Victoria Sullana, Mariana,* la *Victoria Caesaris* y *Augusti...* Mas desde el momento en que no cabe otra Victoria que

(1) Vid H. U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit,* en *Hermes,* 1942, 313.

la del Emperador, la Victoria vuelve a estatalizarse; se identifica entonces la Victoria del Estado con la del Emperador. De este modo se cierra el ciclo: la antigua Victoria estatal abstracta, la de la *Roma Victrix,* se convirtió en Victoria personal; luego vuelve a estatalizarse en la *Victoria Augusti,* pues Augusto representa místicamente la suerte de toda Roma. Unicamente él puede ser *triumphator.* Pero las ceremonias triunfales se van haciendo cada vez más raras, y cuando, excepcionalmente, recaen en otra persona, es siempre una persona de la familia a la que se quiere designar como sucesor. Este triunfo imperial tiene, por tanto, un carácter absolutamente distinto del de la vieja República, pues, entre otras cosas, el Príncipe no deja de participar también en los honores triunfales ajenos. Se produjo de este modo, con Augusto y sucesores inmediatos, una monopolización del triunfo. Surge entonces, en consecuencia de esta monopolización del triunfo, el culto a la *Victoria Augusti,* abstracción que queda asociada a las personas de los sucesores dinásticos. Más tarde, Vespasiano, interesado como estaba en intensificar la teología imperial de la Victoria, asoció esa *Victoria Augusti* a su propia dinastía, y con ello la convirtió en algo absolutamente abstracto y transmisible, inherente, no ya a Augusto ni a su dinastía, sino a la persona del Emperador por el simple hecho de serlo. Por otro lado, esa Victoria se hace susceptible de participación proindiviso, como ocurre por primera vez con Marco Aurelio y Lucio Vero: sigue siendo una la Victoria, pero pertenece proindiviso a los Emperadores correinantes. Se habla entonces de *Victoria*

Augustorum, y en época más tardía, cuando se implanta la tetrarquía que señala el comienzo del divorcio entre Oriente y Occidente, la Victoria pertenece a los dos Emperadores y a los dos Césares conjuntamente; es la *Victoria Augustorum et Caesarum Nostrorum.* En las monedas sigue figurando, sobre el globo imperial, la imagen única de la Victoria.

La idea de la Victoria, de este modo, se aparta del hecho real de un éxito militar: *Victor, Inuictus* se convierten en puros títulos honoríficos, como *Magnus* o *Sanctus;* títulos que reflejan un sentido carismático, pero que no se fundan de ningún modo en una Victoria concreta de las armas. Al ser el Emperador el único que puede vencer, es natural que se le considere permanentemente vencedor, eternamente invencible: vence porque puede vencer y no es menester que realmente haya vencido en ninguna ocasión. (1). En realidad, ese fué el resultado de la exclusión de todo otro *Imperator* que no fuera el mismo *Princeps.*

* * *

Esta teología pagana de la Victoria no desapareció en el Imperio cristiano; antes bien, hubo de suministrar para la nueva teología política un gran número de elementos.

Hasta qué punto esta supervivencia es intensísima se descubre al penetrar en las concepciones bi-

(1) Vid. sobre estos títulos del Emperador y la *Victoria aeterna*; L. Berlinger, *Beiträge zur inofiziellen Titulatur der römischen Kaiser* (1935).

zantinas (1). Toda la teología política del Imperio Bizantino se apoya precisamente en esa consideración del Emperador como *Victor omnium gentium,* como vencedor eterno. En las ceremonias cortesanas aparecen las aclamaciones de Victoria que habían sobrevivido: ἐν θεῷ νικᾶτε, "Venced en Dios"; νικᾷ ἡ πίστις τῶν βασιλέων, "vence la Fe de los Emperadores", y en su presentación exterior sobrevive y se agiganta el simbolismo del triunfo y la mística de la Victoria eterna, como podemos ver por las referencias del Libro de las Ceremonias y por el mismo arte oficial, que se nutre ahora exuberantemente de esa mística política ya cristianizada y presidida por el σταυρὸς νικοποιός, por la "Cruz Vencedora", que con la leyenda en ἐν τούτῳ νικᾷ, "vence con esto, con esta Cruz", suele aparecer sobre el globo pantocrático. Y la misma ceremonia del triunfo recuerda mucho aquella otra que hemos descrito del viejo triunfo republicano.

* * *

¿Qué proceso había acontecido para que tal continuidad resultase posible?

En el siglo III de nuestra Era se introduce en Roma, como es sabido, el culto al dios Sol, con el politeísmo tradicional se supedita a un monoteísmo superador. Este fenómeno influye decisivamente en la teología política del Imperio. Hasta entonces estaba vigente un pluralismo en el que elementos vie-

(1) Sobre la teología política bizantina vid. Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee* (1938).

jos se entremezclaban con elementos nuevos, sin que la figura del Emperador osase destacarse como la de un monarca absoluto, al igual que en el campo de la mitología las divinidades de varia procedencia y época distinta se asociaban sin predominio monárquico de ninguna de ellas. Al introducirse el culto solar, la figura del Emperador se coloca, como la del mismo Sol, cual centro de toda una constelación política, como cosmocrátor, "amo del mundo", como pantocrátor, "amo universal" (1). Es precisamente entonces cuando la idea oriental de la monarquía absoluta se impone en Roma.

La teoría de la Victoria imperial se contamina de esta nueva teología solar. Ya no es Júpiter Capitolino, ni Marte, ni *Venus Victrix,* ni *Minerva Victrix* la divinidad que otorga la Victoria, sino el dios Sol, el Helios aníketos, *Sol Invictus,* o sea, el sumo poder del mundo sideral, el que eternamente sale vencedor de las tinieblas.

Esta concentración monoteísta provocada por influjos orientales hizo posible la continuidad de aquellas viejas formas bajo el Imperio Cristiano. Constantino sustituyó el título de *Invictus* por el más antiguo de *Victor,* que para la época tendría quizá menos sabor pagano por estar menos entroncado con el culto solar, y, efectivamente, el Emperador Juliano, al querer restablecer el trasnochado paganismo, vuelve al *Invictus.* Pero ésta no era la diferencia esencial. La diferencia de fondo está en que ahora no es el

(1) Vid. L'Orange, *Sol Inuictus Imperator. Ein Bertrag zur, Apotheose,* en *Symbolae Osloenses,* 1935, 86.

dios Sol, sino el verdadero Dios quien otorga la Victoria, el mismo de quien procede igualmente el poder político del Emperador.

La vieja teología pagana se llena así de una vida nueva, y en este sentido, el nuevo lema de *Hoc Signo Victor eris* o, como se dice después, *Hoc Signo vinces* (1) señala paladinamente la transformación operada. La Victoria es ahora por y para Cristo. El es el *Imperator* que vence eternamente —*Christus vincit*—, y quien por El muere martirizado es *triumphator*, es *martyr Victor*. Vencedora eterna, en fin, es la misma Cruz, el Staurós nikopoíos, la *Crux Victrix*. A Dios hay que pedir, por tanto, y agradecer la Victoria. Y así, cuando Licinio decide con su Victoria sobre Maximino Daja, en 313, la suerte triunfante del Cristianismo, sus soldados, según narra Lactancio (2), cantan así, invocando el nombre de Dios:

Per te vivimus,
per te victores et felices existimus.

Así, pues, aunque la práctica de los auspicios hacía tiempo que había desaparecido, por otro camino, por el camino de la verdadera Teología cristiana, se siguió estimando como evidente que la Victoria es un

(1) La autenticidad de la tradición sobre el origen de ese lema parece reforzada por la Numismática. Vid. G. Ruh en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 1938, 546. [Cfr. también C. Cecchelli, *La statua di Costantino col "salutare segno" della Croce*, en *Actes du VIe Congr. Etudes Byzantines*, 2 (1951), 85.]

(2) Lactancio, *De morte*, 46.

regalo de Dios, y, por tanto, se supedita íntimamente a la *Pietas* —la nueva Piedad— como causa de la *Felicitas* del triunfo (1). A ciegas, por un mundo de falsas divinidades, la mentalidad pagana había sabido entrever el origen y a la vez los requisitos de la Victoria legítima.

Cuando de estas antiguas concepciones del mundo romano nos trasladamos al tremendo espectáculo de la catástrofe actual, no podemos menos de reconocer que sólo abusivamente, metafóricamente, se pueda hablar de paganismo. Quizá fuera mucho más justo hablar de barbarie. El comienzo fulminante de una guerra no declarada, la despreocupación por la justicia o injusticia de la guerra; en una palabra, la falta absoluta de maneras y de ritos en las relaciones hostiles, es más bien cosa de bárbaros que de paganos. El paganismo romano presenta, en este sentido, una actitud mucho más culta que la de los beligerantes de hoy, pues en su mitología pagana de la Victoria pueden descubrirse barruntos de la verdad teológica que sólo con el desarrollo del Cristianismo había de salir a la luz de la evidencia.

* * *

¿Cómo se explica esta caída del mundo moderno en la barbarie?

A mi modo de ver, modo de ver de historiador y jurista, sólo se puede explicar de una manera. Es

(1) En las aclamaciones al Emperador bizantino se dice: σὺ νικᾷς, σὺ εὐσεβής... τὸν Χριστὸν σεβόμενος ἀεὶ νικᾷς. La *Pietas* sigue siendo, por tanto, causa de la *Victoria*.

ésta: El Derecho Internacional que creíamos tener, el fundado por nuestros juristas teólogos, presuponía como condición indispensable una realidad histórica que venía dada en la época de aquellos fundadores y que se había forjado en la Edad Media: la Comunidad Cristiana, en la que se asentaban las soberanías de los pueblos civilizados. Tal Comunidad Cristiana permitía que sobre los intereses nacionales existiese una reglamentación jurídica positiva fundada en aquel Derecho Natural que parecía universalmente reconocido, y que de hecho reconocían los pueblos directores, todos ellos cristianos. Esa realidad histórica venía dada, y aquellos teólogos no necesitaban por eso hacer especial hincapié en una condición que parecía eterna, inconmovible.

El fenómeno es análogo al que se observa respecto al concepto de "individuo". Fundándose en la realidad histórica de que los hombres civilizados eran hombres bautizados y que vivían en el seno de la Iglesia, la Filosofía no hacía especial hincapié sobre esa cualidad esencial y se vino a sustituir el concepto de "cristiano" por el concepto de "individuo".

Cuando, a consecuencia de las herejías y del racionalismo moderno aquella comunidad cristiana dejó de ser una realidad histórica, todas las especulaciones de aquellos teólogos, ya sea sobre la Guerra, ya sea sobre el Individuo, pierden su fundamento y se convierten en especulaciones intelectuales sin eficacia ética: en un cuerpo doctrinal sin vida auténtica. Así se explica que los heterodoxos modernos hayan podido repetir sin escándalo el pensamiento de aquellos teólogos católicos, fraguando, por un lado, la doctrina

de la Soberanía de los Estados; por otro, la doctrina de la Libertad Individual. Repiten así un pensamiento sin sentido, desgajado de la vida como un árbol arrancado de la tierra en que debería hincar sus raíces. De ahí que ese mismo pensamiento haya degenerado, por una parte, en una forma de anarquía nacionalista y belicista; por otra parte, en una forma de anarquía individualista y subversiva. Es decir, en conjunto, caos en la Razón, caos en la Etica.

* * *

Urge ahora hacer una aclaración que la confusa terminología de hoy parece pedir: la del sentido de "Paz" en relación con la Victoria.

Cuando un contendiente consigue dominar plenamente a otro y le obliga a deponer las armas, hablamos de rendición; decimos entonces que aquel contendiente ha vencido y este otro ha sido derrotado. Entonces, si la guerra ha sido legítima, este éxito de las armas debe llamarse Victoria, una Victoria legítima. Por el contrario, cuando no se llega a tal extremo, sino que, por iniciativa de un contendiente o de los dos a la vez, se produce un arreglo de transacción que evita el desarrollo ulterior de la guerra, decimos que hay una Paz.

Sobre la Victoria legítima puede fundarse un nuevo orden legítimo, y también sobre una Paz. En este segundo caso, el nuevo orden deriva su fuerza, por lo que a las partes interesadas respecta, de la voluntad de éstas, del mismo modo que en un contrato libremente contraído. La Victoria, en cambio, supone

una expresión de la suprema voluntad divina. La Victoria legítima, se entiende.

El estado que se produce a consecuencia de este nuevo orden fundado en la Victoria legítima o en una Paz se llama, a su vez, estado de paz. La palabra latina *pax* tenía propiamente el sentido de *pactum* por el que se evita la continuación de una guerra, del mismo modo que un *pactum* privado, un pacto de transacción, impide por mutuo acuerdo de los litigantes la continuación de esa guerra privada simbólica que es propiamente un proceso. Pero este sentido originario que revela la misma etimología de la palabra *paciscor,* hubo de asociarse en la palabra *pax* con otro sentido que ésta adquirió después: el de estado pacífico. Esta duplicidad de sentidos que la palabra "paz" ofrece da lugar hoy a confusiones lamentables. En efecto, se habla de paz como queriendo evitar la palabra victoria. Se alude entonces, naturalmente, a la paz como estado pacífico, no a la paz como pacto pacificador. Pero la paz como estado no consiste simplemente en un cese de hostilidades, sino en la justicia y estabilidad del nuevo orden fundado sobre un pacto o sobre una Victoría legítima. Así, pues, cuando no se da tal pacto libre, porque la parte dominante ha rechazado las propuestas de transacción, el problema se reduce a examinar si la Victoria es legítima o no. Si es legítima, y resulta, por lo demás, estable y justo el nuevo orden sobre ella fundado, entonces se puede hablar de estado de Paz. ¿No es, en cambio, del todo improcedente que hablemos de Paz en la hipótesis de que todavía no se pueda afirmar nada sobre ese nuevo orden y ni si-

quiera si la Victoria conseguida es legítima o no lo es?

En las actuales circunstancias resulta difícil afirmar la legitimidad de la Victoria, porque en esta guerra, en esta guerra de supercivilizados, los beligerantes, olvidades voluntariamente de Dios, no tuvieron la precaución de hacer lo que hacían, a pesar de su paganismo, los romanos. No han tomado auspicios o, dicho en términos modernos y de la verdadera Fe, no han consultado la voluntad de Dios, único dispensador de la Victoria legítima. La concupiscencia del éxito les llevó a no repugnar las alianzas impías, y aunque confusamente clamaron al cielo al sentirse agobiados por el remordimiento, cerraron obstinadamente sus oídos a la voz que, como Vicario de Cristo, Su Santidad el Papa lanzaba repetidamente. Por lo tanto, no se ha tratado de un *bellum pium*, sino de una guerra impía. Ese defecto inicial y no subsanado después hace que la Victoria no pueda ser de ningún modo una Victoria justa, estable y fecunda.

Si después de este desastre sin solución posible, los hombres quieren corregir sus cruentos errores, no tendrán más remedio que volver a Dios, suplicar su Clemencia y seguir su voluntad en los negocios de la Guerra. Sólo así podrá darse la Victoria justa, la Victoria legítima que participe, en cierto modo, de aquella eterna Victoria legítima, de la única Victoria legítima entre cristianos, la de la *Crux Victrix*.

II.—PARA LA DESNEUTRALIZACION DEL ORDEN UNIVERSAL

1. ORDO ORBIS (*)

Europa perdió su hegemonía mundial en la Guerra Europea, y su pensamiento fué supeditado al juego de dos fuerzas exóticas que, a pesar de su cárácner general, procedían del impulso de dos prepotentes imperialismos que intentaban suplantar al Viejo Continente en su posición hegemónica. Por un lado, el internacionalismo comunista, que procedía muy claramente de lo que más tarde se reveló como imperialismo eslavo. Por otro lado, el pacifismo sancionista, que, menos declaradamente, era un fiel trasunto de la actitud imperialista norteamericana. Y así como la primera fuerza operaba en sentido disolvente, aunque con miras a una ulterior construcción global, la segunda pretendía instaurar inmediatamente un orden mundial estable. Ambas, sin em-

(*) Publicado en la *Revista de Estudios Políticos*, 1948.

bargo, coincidían en un punto esencial: en eliminar el antiguo derecho de guerra, el tradicional *ius belli* europeo, mediante la condenación total y absoluta de la guerra entre Estados, de la guerra considerada como duelo entre iguales, en virtud del cual un conflicto de intereses irresoluble por vías transaccionales se revestía del carácter de ofensa y se zanjaba fácticamente por la victoria militar de uno de los dos ejércitos. Frente a ese concepto de la guerra limitada, de la guerra duelo, la nueva doctrina venida del Oriente afirma que no hay más guerra lícita que la lucha civil, la lucha de todo el proletariado por su liberación; la doctrina americana, por su lado, que no hay más guerra lícita que la que se aplica en forma de sanciones al agresor y en nombre de una supuesta delegación universal de todas las naciones. Y decimos que esta última doctrina es fiel trasunto de la mentalidad americana, porque fueron los Estados Unidos los que conjugaron de la manera más natural las declaraciones de aséptico pacifismo (mediante demarcación de líneas que aislasen, cual cordones sanitarios, a sus pacíficos y virtuosos habitantes de toda contaminación venida de la vieja Europa belicista y decadente) con las intervenciones sancionadoras, totales e irrespetuosas frente a toda pretendida neutralidad. Si el aspecto pacifista que decimos se revela en la doctrina de Monroe, desde el lado americano, y en el pacto Kellog como momento de instauración general, el otro aspecto intervencionista, tan naturalmente conjugado con el pacifismo, se revela en la organización fenecida de la Sociedad de las Naciones y en la no mucho más eficaz Organización

actual de las Naciones Unidas; más concretamente todavía, como acto propiamente americano, en la intervención militar de los ejércitos de allende el Atlántico en los asuntos de nuestro hemisferio (1).

Ambas concepciones, la rusa y la yanqui, eliminan de ese modo la guerra al estilo antiguo, para implantar un nuevo tipo de guerra, que es más bien una guerra civil, es decir, entre fuerzas teóricamente desiguales, pero una guerra civil con proporciones totales y universales. Ambas tendencias, al propagar el concepto de que la guerra entre Estados es una inadmisible interrupción de la legalidad, vinieron a extrañarla de toda normatividad, con lo que aumentaron considerablemente su tono cruel y su falta de modales; pero, al imponer el nuevo estilo de guerra total, vinieron a reconocer implícitamente que la guerra es un proceso normal del mismo orden universal, con lo que obligaron a meditar en la necesidad de una renovación en los conceptos fundamentales sobre los que aquel orden universal debe asentarse.

* * *

Y la primera verdad que tales acontecimientos hicieron comprender fué la de que el orden entre las naciones no puede ser un orden parcial, frag-

---

(1) Sobre ese giro de la nueva guerra al estilo americano, vid. Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938) y su conferencia madrileña *Cambio de estructura del Derecho internacional.* (Pub. Estudios Políticos, 1943.) [Vid. ahora su libro *Der Nomos der Erde.* (1950).]

mentario, sino que debe ser un orden total, lo que parecía olvidarse en el sistema del Derecho Internacional europeo. Dentro del globo terráqueo —se ve hoy con claridad— no cabe más que un solo orden global. Las dimensiones de la Tierra, en virtud de esa transformación conceptual, han sido teóricamente reducidas. Esto está, por lo demás, en natural consonancia con la reducción práctica de las distancias geográficas merced a los adelantos en las comunicaciones, con el mayor intercambio universal, con la desaparición casi absoluta de las tierras *nullius*, susceptibles de descubrimiento y conquista, y muy especialmente con el incremento de una intensa interdependencia económica que ha desplazado las economías exclusivamente nacionales a la zona del arcaísmo (1).

"La Tierra —decía el subsecretario Henry L. Stimson en una conferencia de 9 de junio de 1941—, la Tierra es hoy demasiado pequeña para dos sistemas contrapuestos" (2). Y lo mismo quería decir el ministro inglés Bevin al afirmar ante los miembros del Sindicato de Transporte y Oficios Varios que la "Tierra es demasiado pequeña para admitir divisio-

---

(1) Sobre el cambio de estructura económica, vid.: Bernhard Harms, *Strukturwandlungen der Weltwirtschaft*, en *Zeitschrift des Institutes für Weltwirschaft und Seeverkehr an der Universität Kiel*, 25 (1927), I, que abogaba ya en esa fecha por un planteamiento económico de dimensiones globales. Más modestamente, Emmanuel Hugo Vogel, *Nordamerikas Wirtschaftstieg und das paneuropäische Problem*, ibid., 104, abogaba por la formación de grupos extranacionales ligados por intereses económicos comunes.

(2) Cit. C. Schmitt, *Cambio de estructura*, 36.

nes" (1). No se trata, naturalmente, de que juzgase inadmisible toda disensión o guerra, sino la existencia misma de dos ordenamientos distintos sobre la faz de la Tierra. También Carr, por su parte, ha insistido en ese cambio de formato que se ha operado en la distribución política de nuestro planeta, ya que la moderna técnica bélica ha hecho imposible la existencia de los pequeños Estados y se impone la necesidad de construir una comunidad internacional jerárquica y única (2). Pero, además: ¿No es la misma guerra de nuestros días, con su carácter total y mundial, el más claro indicio de que la Humanidad postula hoy un sistema jurídico de las mismas dimensiones?

Hoy no puede tratarse, pues, de una simple renovación de los principios del Derecho Internacional, mucho menos de una simple depuración, sino de un planteamiento absolutamente nuevo de las bases político-filosóficas en que el ordenamiento universal debe fundarse. Porque norma y estructura se hallan en una inevitable correlación, de suerte que, al admitir el cambio de estructura en la faz de la superficie terrestre, la normatividad correspondiente, el *nómos* por que tal estructura debe regirse, habrá de ser igualmente renovada (3). Por consiguiente, si la estructura de hecho postula una totalidad universal, la nueva norma deberá ser también total y universal·

(1) En la prensa de 18 de julio de 1947.
(2) Carr, *Conditions of Peace* (1943). Cfr. Antonio Luna, en *Revista de Estudios Políticos*, 7 (1944), 480.
(3) [Sobre esto, ahora, la exposición lúcida de C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit.]

no un Derecho Internacional, es decir, de relación entre entes jurídicos soberanos, entre Estados independientes, sino un Derecho Ecuménico, que se imponga a la totalidad de la Tierra con una unicidad semejante a la de un ordenamiento estatal dentro de sus propios ámbitos.

* * *

La pretensión de un tal ordenamiento ecuménico no puede considerarse una novedad histórica, sino que viene generalmente implicada con las pretensiones de Imperio universal.

Cuando hoy hablamos de Imperio, la imagen del *Imperium Romanum* acude espontánea a nuestra mente, y, sin embargo, no se puede decir que una pretensión de imperio universal no se haya dado en otros pueblos de la Antigüedad. Tal idea tiene, como muchas ideas que fecundaron la realidad política romana, una genealogía oriental. Concretamente, es en el *pathos* universalista de Alejandro Magno donde debemos buscar el modelo. La idea está ya allí, y si los sucesores de Alejandro no llegaron a realizar esa idea, si no llegaron a construir un verdadero Imperio Helénico, ello se debe no sólo a las rivalidades políticas que caracterizan la época helenística, sino a que la teoría política griega, demasiado apegada a la organización limitada de la *polis,* no supo emanciparse de ella, sino para caer forzosamente en un cosmopolitismo puramente especulativo e irrealizable. Con todo, esa filosofía cosmopolita, así como las especulaciones sobre el rey ideal, en oposición al

tirano, influyeron a través de la filosofía política de los estoicos en los fundamentos teóricos del Imperio Romano. Y la misma imagen heroica del joven Alejandro hubo de servir de modelo a la ambición y hasta a la "*pose*" de los emperadores de Roma. De ese modo, Roma resulta deudora de Grecia en la fundamentación dé la idea del Imperio Ecuménico. Le debe, en fin, los dos aspectos positivo y negativo con que aquella idea se perfila: el positivo, que es el reconocimiento de un Orbe, y el negativo, que es el apartamiento o discriminación del *barbarus* (1). Porque la universalidad del Imperio Romano es limitada en el sentido de que no comprende actualmente toda la superficie de la Tierra, el descubrimiento de cuya esfericidad fué un privilegio de la intuición helénica, sino aquella parte de la misma que se halla habitada de una manera regular y ordenada, la "habitada", como decían los griegos, es decir, la *oikuméne*. A eso mismo llamaron los romanos *orbis*, el *orbis terrarum*. Todo lo demás quedaba relegado a un cómodo anonimato, era la tierra de los bárbaros, lo que no pertenecía al orbe romano.

Como digo, esa esencial distinción del bárbaro era también una idea griega, y muy anterior al momento imperial de Alejandro. Desde muy antiguo, el griego supo distinguir al bárbaro precisamente por un sentido colectivista de la vida, por la carencia de todo

(1) Tampoco hay que olvidar otros influjos de origen oriental decisivos para la concepción imperial romana; así, por ejemplo, el de la divinización del Emperador o el del título de *kosmokrator*. Sobre el origen egipcio de éste, en relación con el culto de Sarapis, vid. Ganshof, en *L'Antiquité Classique*, 14 (1945).

sentido del humor y de todo el espíritu agonal, típico del mundo griego. Aunque la fuerza de una potencia exótica pudiera hacer impresión a los griegos, esa falta de espíritu agonal resultaba siempre una piedra de toque para delatar el matiz bárbaro. La misma táctica bélica de los griegos tenía ese carácter, frente a la táctica masiva y multitudinaria, por ejemplo, de los Persas, en virtud de la cual no eran personas, seres dotados de personalidad, los que luchaban, sino masas de hombres fungibles, anónimos, rebaños de súbditos armados.

Los bárbaros quedaban así fuera de los *oikuméne*. y, como dice Aristóteles (1), contra esos bárbaros existía un derecho de perpetua conquista en favor de los griegos.

Tal concepción pasó a conformar el fundamento del Imperio Romano. No se trataba, por tanto, de un Imperio absolutamente universal, sino de un Imperio de hombres romanizados, frente a un mundo ignoto y salvaje. Gracias a esa discriminación limitativa, el Imperio Romano fué el Imperio por antonomasia, pese a la potencia de otros reinos orientales, por ejemplo, el del Rey Sapor, "rey de los Iranios y de los no-Iranios", ante el cual tuvo que hincarse de hinojos, humildemente, el emperador Valeriano. La limitación, la noción limitativa del bárbaro, fué cabalmente lo que dotó de configuración y medida al poder ecuménico de Roma.

* * *

(1) Aristóteles, *Política* I, 1-3; III, 9.

Tal limitación esencial del Imperio Romano vino a subvertirse con la propagación del Cristianismo. Al proclamar éste la igualdad esencial de todos los hombres, ya esclavos ya libres, ya bárbaros ya romanizados, ya judíos ya gentiles, los contornos del Imperio hubieron necesariamente de desfigurarse, y, si bien fué la Iglesia fundada por Cristo la que heredó el universalismo, las dimensiones políticas del *Imperium Romanum,* la esencia del mismo fué ya muy distinta, porque el criterio discriminador no estaba ya en el carácter bárbaro o no, sino en la pertenencia o no a la Iglesia. Así, pues, la noción negativa del bárbaro fué sustituída, en virtud de esa nueva concepción imperial católica, por la del pagano, del infiel. Nada sorprendente, por tanto, que la forma política imperial se resquebrajara para dar paso a un nuevo orbe, una nueva comunidad, que es la Iglesia, la Ciudad de Dios, cuya cabeza no estaba ya en un emperador, sino en un *episcopus episcoporum,* en el Papa.

La providencia de Dios, que conduce a los hados de la Historia, no quiso, empero, que esa comunidad llegase a constituir una estable unidad imperial. Una primera escisión, un cisma, vino a separar de esa comunidad la importante porción de las regiones orientales del antiguo Imperio Romano. La causa profunda de ese cisma, causa de honda raigambre histórica y filosófica, estaba en la incapacidad de aquellos orientales para configurar un *Sacerdotium* independiente del *Imperium:* el Emperador absorbió allí la dirección de la Iglesia misma; la Iglesia separada de Roma se supeditó al Emperador y se echa-

ron los cimientos de la mística totalitaria del absolutismo estatal de la Rusia moderna, legítima heredera del Imperio Bizantino. Ese cisma produjo una dolorosa reducción de la Comunidad Cristiana; por otro lado, inhabilitó al Oriente para resistir, como supieron hacer, en cambio, los occidentales, la invasión musulmana.

La Comunidad Cristiana se identificó entonces con el Occidente. Aún hoy hablamos de Occidente, de civilización occidental, como sinónimo de Cristiandad o de civilización cristiana, sin que la frase deje de tener ya su punta agresiva contra la presencia de Rusia en las fronteras orientales de Europa. Todo lo oriental supo entonces a exótico, a bárbaro. El Turco, en la Historia de Occidente, es, por antonomasia, el bárbaro, el infiel. La guerra contra el infiel se hace, según la doctrina de los teólogos, guerra santa, guerra perpetuamente justa, como la guerra contra los bárbaros en la concepción de Aristóteles. Era Occidente donde estaba el Orbe, la *oikumêne,* el Sacro Romano Imperio, que pretendía ser el legítimo sucesor de los Césares de Roma.

Pero la identificación de Comunidad Cristiana y Occidente, la misma existencia del Sacro Romano Imperio, tampoco fué perdurable. Un nuevo cisma no ya de Oriente, sino del Septentrión, vino a escindir aquella Comunidad, a la vez que el nacimiento de los Estados soberanos y secularizados dió al traste con la fórmula del Imperio. Aquellas naciones que habían pertenecido a la Comunidad Cristiana ahora resquebrajada conservaban, sin embargo, cierto parentesco, para designar el cual, por resultar imposi-

ble el nombre de Cristiandad, se acudió al uso del término geográfico "Europa". Europa quiere decir, pues, la comunidad de los pueblos occidentales cuya unidad religiosa había sido arruinada, pero cuya civilización de abolengo cristiano parecía indestructible. El nombre de Europa es, pues, un sustituto moderno para disimular la quiebra sufrida en la Cristiandad a consecuencia de la satánica Reforma Protestante.

* * *

Cristianos y herejes pudieron así convivir cómodamente bajo esa fórmula secularizada de la unidad europea, pero un acontecimiento había ocurrido que vino a transformar profundamente el planteamiento de la discriminación humana: el descubrimiento del Continente Americano.

Aquel descubrimiento, al dar nueva vida a la olvidada noción de la esfericidad de la Tierra, obligó a una nueva consideración del orden universal.

En tal espléndida coyuntura histórica se forja una nueva cimentación del orden internacional, gracias principalmente a Francisco de Vitoria y otros teólogos españoles.

El conocimiento del nuevo bárbaro de América dió pie a aquellos teólogos para afirmar de nuevo y con admirable valentía la igualdad esencial de todos los hombres, secularmente defendida por el Catolicismo, y no sólo la igualdad, sino la pertenencia

de todos los hombres a una comunidad humana universal (1).

Vitoria, en realidad, no rechazó la idea de la Comunidad Cristiana, pero ésta quedó como desbordada por la idea mucho más amplia de una sociedad universal fundada en el vínculo de la sociabilidad que entre los hombres crea la común Naturaleza (2). Todo el Orbe se convierte así para Vitoria en una especie de gigantesco Estado (3), o, mejor dicho, en una comunidad de Estados —*communitas communitatum*—, dentro de la cual los príncipes que hacen la guerra la hacen como en virtud de una delegación del *totus orbis*. A esa comunidad universal corresponde un Derecho, que es el Derecho de Gentes —*ius gentium*—, al que ninguna nación puede sustraerse, ya que, según Vitoria, aquel Derecho se apoya en la *auctoritas* del mismo *totus orbis* (4). Con

(1) De la infinita literatura sobre Vitoria me remito tan sólo a Antonio Truyol, *Doctrina vitoriana del orden internacional*, en *Ciencia Tomista*, en.-mar. 1947, pág. 123; *Prémises philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria*, conferencia de Salamanca (1946), que se puede ver en el tomo VII del *Anuario de la Asociación Franc. de Vitoria*. Sobre Vitoria tratamos a continuación.

(2) También Guillermo de Occam decía que *omnes homines sunt unum corpus et unum collegium*.

(3) Vitoria, *de potestate civili* 21: *...totus orbis, qui aliquo modo est una respublica...* El matiz de aproximación que refleja el *aliquo modo* se da también en Suárez, *De legibus* 2, 19, 9, donde se habla de una cierta como unidad política y moral.

(4) Vitoria, *de pot. civ.* 21: *neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate.*

ello echa nuestro fraile dominico las bases del moderno Derecho Internacional (1).

La concepción vitoriana fué eficazmente introducida en el proceso de la secularización que caracteriza al pensamiento de la Europa moderna. Al plantear Vitoria el orden universal sobre la base de criterios racionales, de Derecho Natural, y con independencia de la doctrina de los teólogos y de la autoridad pontificia como rectora de la Comunidad Cristiana, había favorecido inmejorablemente aquel proceso de secularización. El nuevo Derecho Internacional perdió todo entronque con la idea de la Cristiandad y se asentó sobre el principio racional y neutro de la necesaria sociabilidad humana y de la eficacia natural de los simples vínculos de sociedad entre las naciones. Este planteamiento resultaba el más adecuado para la nueva estructura política del mundo, cuando ya la fórmula del Imperio había sido barrida y sustituída por la coexistencia de múltiples Estados soberanos e independientes. El Derecho Internacional era el encargado de reglamentar las relaciones entre esos Estados independientes.

* * *

Pero la afirmación de una comunidad humana universal como base del nuevo orden resultaba, por su misma amplitud e ilimitación, inadecuada para

(1) Nadie deja hoy de reconocer esa paternidad, por más que algunos autores, como entre pocos otros Hazeltine y Ullmann (en el libro de éste): *The medieval idea of Law* (1946), parezcan ignorarlo.

servir de fundamento positivo a un ordenamiento universal. El Derecho Internacional vino a reducirse a una normatividad consuetudinaria profundamente viciada por los juegos de la diplomacia. Nace precisamente entonces la Epoca de los Tratados. Pero aquella afirmación había tenido el efecto, esto sí, de eliminar el criterio de discriminación cristiano-infiel, lo que era congruente con el mencionado proceso de secularización. La guerra contra el infiel había dejado de ser una guerra permanentemente justa.

Para ser exactos, ese cambio de concepto respecto a la guerra contra el infiel tiene su origen en una época muy anterior: precisamente a mediados del siglo XIII, cuando la Cristiandad empieza a cansarse del fracasado esfuerzo de las Cruzadas, y las autorizadas voces del Papa Inocencio IV y de Santo Tomás declaran sus reservas sobre la licitud de tal guerra santa (1). Vitoria no hace más que abundar en ese mismo sentido, lo que ha de ser, naturalmente, acogido con todo entusiasmo por la Europa secularizada.

Como decimos, esa universalidad indiscriminada no era apta para fundar un ordenamiento jurídico, y de ahí que surgiese muy pronto un nuevo criterio de discriminación: aquel en virtud del cual la humanidad se divide en pueblos civilizados y no-civilizados. El incivilizado es, en la Edad Moderna, lo que el infiel era en la Edad Media Cristiana y el bárbaro en la Antigüedad. La necesidad de una discri-

(1) Vid. Finke, *Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur*, en los *Studien Grabmann*, II, página 1462.

minación humana resultó siempre necesaria, pero fué adoptando distintos matices.

Cuando Suárez (1), al concebir el Derecho de Gentes como costumbre de todo el orbe, dice que basta para la validez de ese Derecho una aceptación mayoritaria, se contiene ya implícitamente ahí la discriminación del incivilizado. Los pueblos de Europa, los de Occidente, son entonces los pueblos civilizados, los creadores y mantenedores del Derecho Internacional. Las normas por ellos establecidas se aplican por analogía, como metafóricamente, en las relaciones con los pueblos considerados como incivilizados. Así, por ejemplo, cuando en 1858 se hace el Tratado de Tien-Sin entre Napoleón III y el Emperador de la China, se dice (2): "para mantener la paz... las Altas Partes contratantes han convenido que, a ejemplo de lo que se practicaba en las naciones de Occidente, los agentes diplomáticos... podrán ir a la capital del Imperio". La costumbre internacional de los pueblos civilizados, de Europa, se traslada así a la relación con la nación exótica. Más claramente todavía se expresa la discriminación del incivilizado cuando en la Segunda Conferencia de La Haya (1907) se reconoce "la solidaridad que une a los miembros de la Sociedad de las Naciones *civilizadas*", y en el artículo 38 del Estatuto del Tribunal Internacional de La Haya, al disponerse que, a falta de tratado o de costumbre especial, se aplicarían "los principios generales del Derecho reconocidos por las naciones *civilizadas*".

(1) Suárez, *De leg.*, 7, 3, 7.
(2) Artículo 1, núm. 2.

La afirmación vitoriana de la comunidad humana universal quedó así desvirtuada por el reconocimiento de la independencia de los Estados soberanos y la preponderancia del civilizado sobre el incivilizado. La Tierra se estructuró como un abigarrado mosaico de Estados civilizados, principalmente europeos, algunos de ellos especialmente prepotentes, más una zona inmensa de tierras incivilizadas, es decir, susceptibles de colonización más o menos abusiva, más o menos descarada.

Esa estructura pluriforme, asentada sobre la igualdad teórica de todos los Estados soberanos, es precisamente la que, como decíamos al comienzo, ha hecho crisis hoy ante el fenómeno aplastante de la guerra total y universal. Y se plantea el problema de ver qué nuevas soluciones son posibles.

Cuando la última guerra mundial se hallaba aún en pleno desarrollo, el pensamiento alemán ideó una nueva estructura consistente en la coexistencia sobre la superficie de la Tierra de "grandes espacios", conformados por criterios de cohesión histórica, cultural y étnica y según las exigencias vitales de expansión. "La Tierra —se decía (1)— es lo bastante grande para alojar a varios espacios grandes, en cuyo ámbito puedan los hombres amantes de la libertad defender su propia sustancia y sus peculiaridades históricas y espirituales." Pero el resultado de la guerra vino a desplazar bruscamente tales teorizaciones normativas y a colocar a la Humanidad ante la exasperada tensión entre aquellas dos potencias

(1) C. Schmitt, *Cambio de estructura*, 36.

que habían impuesto a la desmoralizada Europa de hace un cuarto de siglo sus respectivos conceptos sobre la guerra.

* * *

"Sus puntos de vista —decía de Rusia y Estados Unidos el clarividente Alexis de Tocqueville, ya en 1830—, sus puntos de vista son diferentes, sus caminos, diversos; con todo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a tener entre sus manos, algún día, los destinos de la mitad del mundo." La profecía resultó exacta, pero incompleta, ya que la clara intención de cada una de las dos potencias está en el dominio, no de un hemisferio, sino del mundo entero, del *totus orbis,* en el cual no caben dos sistemas contrapuestos.

Dos gigantescas potencias, federaciones ambas, dotadas de un potencial económico y bélico inconmensurable; herederas legítimas ambas de aquellas dos porciones de Cristiandad desgajada, pues si la Rusia es realmente la continuadora histórica del Imperio Bizantino, los Estados Unidos representan la realización más acabada del puritanismo reformista. En este sentido, los Estados Unidos se sienten "europeos", y, en efecto, los hábitos y principios americanos pueden considerarse mucho más afines a los de la Europa moderna que los de la vecina Rusia; ésta, en cambio, lleva en su empeño imperialista una potencia mística, un algo nuevo que evangelizar y, en el fondo, una reserva de latente religiosidad mucho más intensa y vital. Ambas, como decíamos, han

eliminado el concepto de la guerra entre Estados, para asentar un criterio discriminador universalista y total. El concepto de lo exótico, del incivilizado, se ha revestido con esta discriminación de un matiz nuevo. Para la concepción rusa es bárbaro, infiel, incivilizado todo el que se opone a la esclavización del mundo, bajo la caracterización de "el burgués". Para la concepción americana, ocupa el mismo lugar negativo todo el que parece enemigo de la democracia: el "anti-democrático". Mediante una intensa aplicación del sistema del reconocimiento, el mundo se divide así en amigos y enemigos, bajo un signo de explosiva tensión política. Aunque ambas sean formas democráticas, su contradictorio empeño imperialista las enfrenta inconciliablemente. En una nueva forma, vuelve a hacerse perpetuamente lícita la guerra contra el infiel.

Europa, el decadente "hemisferio (1) oriental", según el lenguaje oficial de los americanos; el decadente "Occidente", para los asiáticos rusos, ha quedado como apresada entre las garras imperialistas de esas dos enormes potencias. Y la conciencia europea se pregunta cuál debe ser su actitud ante esa difícil coyuntura histórica.

Naturalmente, no falta quien crea que Europa debe integrarse en la órbita de una de las dos potencias rivales. No falta tampoco quien crea que en la formación de un poderoso bloque anglosajón hay

(1) Así, en el famoso mensaje de Monroe, de 1823. Sobre esta delimitación de hemisferios y su significación como punto de partida para una política intervencionista, vid. C. Schmitt, *Cambio de estructura.*

una garantía de equilibrio que permita la independencia europea, lo que, en realidad, equivale a integrarse en aquel bloque. También hay quien habla de la formación de unos Estados Unidos de Europa e incluso de la formación, con otras potencias extraeuropeas, de un tercer bloque integrado por los disidentes. Pero nada más ingenuo que querer oponer a un empuje de místico imperialismo las escasas fuerzas de unos Estados aunados tan sólo por el índice negativo e inestable de la neutralidad. No; el conflicto se presenta con toda la crudeza posible, y nada adelantaremos con buscar paliativos. En el terreno de las ideas es necesario formular afirmaciones claras que puedan disipar la oscuridad de los mitos contendientes y puedan operar en el campo de los acontecimientos históricos con esa necesidad con que siempre operan las formulaciones claras.

* * *

Y el primer mito que debemos disipar es uno trasnochado cuya ruina pudiera acarrear la de otros valores dignos de ser conservados. Me refiero al mito de Occidente, al mito de Europa. Porque ni Occidente ni Europa pueden ser considerados como entelequias, como realidades valiosas en sí mismas, sino que, por el contrario, "Occidente" implica un separatismo ocasionado por el cisma de Oriente, y "Europa" un subterfugio para salvar la unidad de una Comunidad Cristiana resquebrajada por la herejía protestante. No; ni Occidente ni Europa son valores constantes, sino que tienen de valioso tan sólo el ha-

ber servido de medio para una realización relativamente plena de algunos ideales cristianos. Es decir, vale en ellos lo que tienen de Cristianismo. Y si lo valioso es el Cristianismo, no podemos admitir diferencias entre Oriente y Occidente. Por este motivo se afana hoy especialmente la Iglesia para conseguir la reintegración de los cristianos orientales, en un prometedor movimiento unionista (1).

Abatido así el mito, queda tras él la verdadera realidad a cuya consideración debemos volver para fundar un orden del orbe: la Comunidad Cristiana (2).

Exacto es, desde luego, que el nuevo orden no puede ser un orden limitado a Europa, ni limitado a otra porción del Orbe, sino un orden universal, que abrace a todo el género humano. En este punto, la afirmación de Vitoria y nuestros teólogos, partiendo de la doctrina evangélica, es absolutamente cierta; un orden universal debe tener como primer supuesto esa como gran familia que constituye todo el género

---

(1) Vid. la carta encíclica de S. S. Pío XII sobre el XV centenario de San Cirilo de Alejandría (9-IV-1944), *Orientalis Ecclesiae Decus*, y la encíclica *Orientales Omnes*, sobre la unión de la iglesia rutena a la Sede Apostólica (23-XII-1945). [Con posterioridad a este escrito el movimiento ecumenista, de unión de las iglesias, ha sido impulsado por los protestantes con principios erróneos y muy peligrosos, que han provocado claras definiciones pontificias. Cfr. B. Marina, en *Ciencia Tomista*, 247, 229].

(2) Es curioso observar el auge que ha tomado en estos últimos tiempos la idea de la vuelta a la unidad cristiana, especialmente entre ingleses; así, en G. K. A. Bell, obispo anglicano de Chichester, *Christianity and World Order* (1941), y Christopher Dawson, *The Judgment of Nations* (1943). Naturalmente, esa idea se presenta viciada a veces por las bases erróneas del pensamiento influído por la herejía protestante, y ha de resultar, en esa forma, necesariamente infecunda.

humano. A ello nos obliga el mismo carácter universal de la Obra Redentora de Jesucristo.

El paso peligroso está en querer construir sobre esa familiaridad de todo el género humano una comunidad dotada de *auctoritas,* y disolver con ello la virtud operante de la Comunidad Cristiana propiamente dicha, es decir, la integrada por la Iglesia Católica.

Contra Vitoria, nosotros decimos: hay sí una comunidad universal, pero esta comunidad universal, al no tener una estructura política uniforme, carece de *auctoritas,* y, al no existir tal *auctoritas,* el ordenamiento universal no puede emanar de la comunidad universal, sino de otra entidad dotada de *auctoritas.*

Una *auctoritas* propiamente dicha se daría si existiese un Estado universal, que abarcase absolutamente todos los espacios y todos los habitantes del Orbe. De existir tal Estado universal, su ordenamiento sería también universal. Ese Estado universal, esa *civitas gentium,* pudo valer como aspiración ideal, por ejemplo, en el pensamiento de Kant, pero, como el mismo Kant reconoce, la realización de ese ideal resultaba imposible, por lo que aquel filósofo, supeditado a la estructura pluriforme imperante en su época, proponía, como el medio más eficaz para conseguir la "Paz Perpetua" de las naciones y la ciudadanía universal, una progresiva federación. "La idea del Derecho de gentes —decía Kant— presupone la separación de varios Estados vecinos, independientes unos de otros. Esta situación es en sí misma bélica, a no ser que haya entre las naciones

una unión federativa que impida la ruptura de las hostilidades. Sin embargo, esta división de Estados independientes es más conforme a la idea de la razón que la anexión de todos por una potencia vencedora que se convirtiese en monarquía universal. En efecto, las leyes pierden eficacia cuando el gobierno se va extendiendo a más amplios territorios."

A esta observación kantiana habría que añadir otra observación. Que es ésta: La esencia de las grandes comunidades históricas de empeño universal supone, como hemos dicho, una limitación, una exclusión de lo exótico, sea en calidad de bárbaro, de infiel, de incivilizado, de burgués o de antidemocrático. Por tanto, un estado realmente universal es una contradicción en sí mismo, pues impide con su universalidad la discriminación excluyente de que precisa. Tal es la fuerza de esa necesidad, que la totalidad ilimitada viene a resultar igual a cero. Un imperio ilimitado es, por tanto, algo irreal. No hay que temer ni esperar, con eso, que ninguna potencia llegue a hacerse dueña absoluta de todo el orbe. Esta confianza nos queda, en la actual coyuntura.

Quiere esto decir que la comunidad universal, por no poder coincidir con una forma realmente política, carece de *auctoritas*. Pero cabría decir todavía que el Derecho de Gentes universal no se apoya en la *auctoritas* de la comunidad del género humano como ente político, sino como ente racional, capaz de derivar las conclusiones jurídicas de los principios constantes del Derecho Natural. Lo niego. La experiencia ha desmentido de la manera más rotunda esa capacidad racional como capacidad actual y efectiva,

Son muchos los hombres y los pueblos, incluso entre los que se calificaban como civilizados, que se han demostrado incapaces de percibir los postulados del Derecho Natural. La meditada brutalidad de la guerra moderna constituye la prueba más evidente. Tal percepción de los principios del Derecho Natural se puede dar únicamente en aquellas personas que apoyan su vida consciente en un criterio de responsabilidad moral de cuño cristiano. Así, pues, sólo entre pueblos católicos o entre aquellos que, a pesar de haber caído en herejía, conservaron algo de la moral cristiana, puede darse una clara percepción del Derecho Natural.

En consecuencia: aunque un orden universal debe tener por destinataria a toda la Humanidad, tal orden no puede ser creado o fijado por aquella misma Humanidad, sino por una porción de la misma capaz de percibir claramente los principios morales que deben informar tal orden universal: esa porción no es otra cosa que la misma Comunidad Cristiana.

* * *

Comunidad humana y comunidad cristiana son, pues, perfectamente compatibles; aquélla como sujeto pasivo, ésta como sujeto también activo del orden del orbe. Tal compatibilidad, repito, no fué negada por Vitoria, y menos por Suárez o por Molina, pero la distribución de papeles no aparecía con la debida claridad. La Comunidad Cristiana fué privada de su papel directivo y operante al buscarse el fundamento del Derecho de Gentes en el Derecho Natural de-

terminado positivamente por el *totus orbis* mismo. La Comunidad Cristiana pasó a un segundo plano y acabó por ser olvidada en el proceso de secularización del moderno Derecho Internacional. Las brutales guerras modernas son el último resultado de ese proceso.

Decimos, pues, que sólo la Comunidad Cristiana, como comunidad organizada y vitalizada por la discriminación del infiel, puede ser sujeto activo, creador, operante en el orden del universo, si bien éste debe presuponer la igualdad de todo el género humano, y la posibilidad de que los sujetos meramente pasivos se hagan sujetos activos mediante su incorporación a la Comunidad Cristiana, es decir, al dejar de ser no-católicos.

Llegamos con esto a una consideración importante que nos aclara la debida relación que hay entre la Comunidad humana universal y la Comunidad Cristiana. Me refiero a una doctrina que ha merecido una importante carta encíclica especial de Su Santidad Pío XII, felizmente reinante (1): la doctrina del Cuerpo Místico de la Iglesia. La cuestión que aquí nos interesa es ésta: ¿Quiénes son miembros del *Corpus Mysticum?*

Hay que distinguir a este respecto tres clases de miembros:

1.ª Los miembros visibles y actuales, es decir, los bautizados en Cristo y que profesan la verdadera Fe, aunque se hallen en pecado mortal, siempre que no hayan sido excomulgados.

(1) Encíclica *Mystici Corporis* (29-VI-1943). Cfr. el comentario de Dom Lialine, en *Irénikon*, 1947, pág. 34.

2.ª Los miembros visibles pero potenciales, que son aquellos a los que falta alguno de los dos requisitos antedichos, siempre que no hayan sido excomulgados, y que se hallan ordenados a la Iglesia por "un cierto deseo y voto inconsciente".

3.ª Los miembros invisibles y potenciales, es decir, aquellos a los que faltan uno y otro de los dos requisitos antedichos, pero que tienen, sin embargo. aquel mismo "deseo y voto inconsciente" para con la Iglesia.

Por tanto, sólo los católicos, los sumisos al Papa, son miembros plenos del Cuerpo Místico; los católicos cismáticos, los cristianos que se han apartado de la verdadera Fe, al conservar algún elemento visible, pueden, por aquel deseo inconsciente, pertenecer potencialmente a la Iglesia; y lo mismo, aunque como miembros invisibles, aquellos infieles que lo son de buena fe. Los que están conscientemente apartados de la Iglesia Católica y especialmente los excomulgados se hallan fuera del *Corpus Mysticum*. Esos son los verdaderos bárbaros.

* * *

Se conjugan así, en esa doctrina cierta del *Corpus Mysticum,* una vocación universalista, pues todos los hombres pueden llegar a ser miembros del mismo —como resulta obligado de la dimensión humanitaria de la Redención—, y aquel criterio de discriminación, que tiene su más seguro índice en la sanción de la excomunión, es decir, de extrañamiento del Cuerpo Místico.

Trasladando esta doctrina al campo del orden internacional, llegamos a la consecuencia de que sólo los miembros visibles y actuales pueden ser sujetos verdaderamente activos de aquel orden; que cierta participación pueden tener todavía, en la medida de su "deseo inconsciente", los miembros potenciales e invisibles; que los que no son miembros de la Iglesia de ningún modo pueden participar activamente en la constitución de aquel orden. Porque un verdadero orden del orbe sólo puede serlo un orden auténticamente católico.

Un orden católico quiere decir que a una entidad jurídicamente organizada y de carácter superior que es la Iglesia se supeditan una serie de organizaciones políticas de carácter menor, pero todavía con una relativa independencia. Estas viven dentro de aquélla, según dice San Agustín (1), como varias familias conviven dentro de una ciudad, la Ciudad de Dios. Es decir, los Estados conservan su autonomía interior, pero se supeditan a una norma exterior de convivencia fundada en el Derecho Natural y determinada por la Iglesia, a un Orden del Orbe.

La Iglesia, con su cabeza visible, el Papa, reúne así aquellas dos condiciones requeridas para mantener una *auctoritas* en que pueda fundarse un orden universal. En primer lugar, la Iglesia tiene carácter superestatal y universal, si bien conservando un índice de discriminación que le da pleno sentido y hace posible su existencia histórica. En segundo lugar, la Iglesia no es, de ningún modo, un Imperio que pre-

(1) San Agustín, *Civitas Dei*, 4, 15.

tenda anular la existencia de las naciones y constituirse en Estado universal.

Así, pues, la función del Papa, como cabeza visible de la Comunidad Cristiana, no es la de un rey terrenal, sino la de un rector del concierto universal. En virtud de su *auctoritas* de origen divino debe velar por la observancia del orden católico universal. No es un rey, sino un tutor, ya que la interposición de la *auctoritas* es precisamente la función típica del tutor.

Llegamos con esto a nuestras conclusiones finales: Frente al hecho brutal del choque de las dos grandes potencias que aspiràn hoy al dominio total del orbe, no cabe una reacción de fuerza, sino de Inteligencia, es decir, una formulación más clara del fundamento político-filosófico de un orden del Orbe, y dejar que los acontecimientos se desarrollen según las trazas inescrutables de Dios. Tal orden debe destinarse a toda la comunidad humana, pero sólo puede emanar de la actual Comunidad Cristiana. El Papa, como jefe de ella, es el tutor nato de aquel orden. Así concibo yo un *Ordo Orbis*.

2. FRANCISCO DE VITORIA, NEUTRAL *

Pido licencia, cuando parecen redoblarse los elogios al teólogo Francisco de Vitoria, para hacer unas consideraciones sobre su significación en la Historia del Pensamiento, y con un criterio que quizá difiere del tono general en que aquellos elogios se suelen presentar. Creo sinceramente que no hay que dejarse llevar de un tópico más o menos oficial, en el que se descubren mezclados intereses no del todo claros. Por mi parte, no pido el aplauso a mis ideas, sino simplemente un poco de atención reflexiva.

* * *

Los tiempos que corrían eran tiempos difíciles. La

(*) Conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo el 16 de septiembre de 1946, con el título "Francisco de Vitoria, intelectual", y publicada en el *Boletín* de aquella Universidad.

paz con el francés no era más que una tregua. Había que sofocar, con mano dura, la populachera sublevación de Gante, y combatir con el Turco hasta el final. La política exterior era complejísima, y, además..., las Indias, con sus gozos y dolores cotidianos; las recientes conquistas, sí, pero también las primeras noticias de luchas entre los mismos conquistadores. Aquí, los españoles, no nos queríamos hacer cargo de esas enormes dificultades del Imperio: las Cortes de Toledo, ¡un fracaso!... y aún venían cuentos de Salamanca, de si unos frailes de allá, desde la sosegada paz de su mundo universitario, se atrevían a disputar sobre la legitimidad de las nuevas conquistas. Del ajetreado despacho del César sale una carta para el Prior de San Esteban de Salamanca. El estilo es claro y autoritario, como es decente en la pluma de un Emperador: "... yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias islas e tierra firme del mar y océano y también de la fuerza y valor de las composiciones que con la autoridad de nuestro muy santo padre se han fecho y hacen en esos reinos, y porque tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero nos avisar dello, más de ser muy perjudicial y escandaloso, podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e vicario de Cristo e daño de nuestra corona real..." —y mandando que se le remitan todos aquellos escritos y cesen aquellas relecciones, termina diciendo— "de lo contrario, yo me tenré por muy deservido y lo mandaré proveer

como la calidad del negocio lo requiere". La epístola es de 10 de noviembre de 1539.

Muy distinto tono tenía otra carta escrita por un fraile de San Esteban, fray Francisco de Vitoria, a otro fraile amigo, cuatro años antes. Hacía dos años que Pizarro se había apoderado ágilmente del Inca Atahualpa y sólo un año que éste había sido ejecutado arbitrariamente, por más que con el consentimiento del dominico padre Valverde, amigo de Pizarro.

El acto osado había permitido la conquista de un enorme imperio con unas fuerzas ridículamente reducidas. Pero tales éxitos no interesaban al teólogo. Este veía las cosas desde otro punto de vista: "nunca Tabalipa" —escribe en esa carta de 1534— "nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra... Pero responden los defensores de los peruleros que los soldados no eran obligados a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes... Antes se seque la lengua y la mano que yo diga o escriba cosa tan inhumana y fuera de cristiandad (como afirmar la inocencia de esos peruleros)."

Por más que nos empeñemos —y el empeño no deja de ser noble y bien intencionado (1)— en paliar el contraste entre la figura de Carlos V y la de Francisco de Vitoria, siempre quedará en pie esa radical diferencia de actitudes, ya que no de actos, entre uno y otro. Vitoria no negó en bloque la legitimidad de

(1) Véase: T. Andrés Marcos, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana* (2.ª ed., Salamanca, 1946).

las conquistas, contra lo que parecen insinuar los que tan morosamente se detienen en la consideración de los títulos ilegítimos que critica Vitoria y silencian, en cambio, toda su doctrina sobre los títulos legítimos; tampoco el Emperador prohibió en bloque las obras del dominico. Con todo, las visiones que uno y otro tenían de los nuevos acontecimientos eran profundamente antitéticas. La del hombre de acción cargado de la responsabilidad directa del éxito, que no hace ascos de los manejos de sus agentes, si el conjunto de la obra es satisfactorio y provechoso para la política que defiende; la del intelectual cargado de responsabilidad ante las exigencias de la razón, que no tiene empacho en destruir el encanto del éxito más rotundo y del bienestar más asegurado, con tal de mantener firme un postulado de la inteligencia. Dos actitudes espirituales, pues, son las que se enfrentan en esta encrucijada que vamos a considerar.

Ya en 1538 las noticias llegadas de América, concretamente la de los sacrificios humanos en el Yucatán, habían dado pie al teólogo para una disertación extraordinaria —una relección— sobre la templanza, y ya entonces había prometido tratar más especialmente del derecho que los españoles tenían sobre las Indias. La prometida relección, la primera *de Indiis,* fué pronunciada, según parece (1), a principios de aquel mismo año en cuyas postrimerías había de protestar el César Carlos.

Gran expectación debía de haber al iniciar el famoso teólogo de San Esteban su relección sobre un

(1) Me atengo para la cronología de las Relecciones a los resultados del P. Beltrán de Heredia.

tema tan candente y delicado. "El motivo de esta disputación y relección" —empezó diciendo— "es el descubrimiento de esos bárbaros del Nuevo Mundo. llamados vulgarmente indios, que, desconocidos antes en nuestras tierras, cayeron hace unos cuatro decenios (1) en poder de los españoles. La presente disertación, que a ellos se refiere, contendrá tres partes. En la primera se tratará de por qué derecho cayeron los bárbaros en poder de los españoles. En la segunda, qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en el orden temporal y político. En la tercera, qué potestad tienen aquéllos o la Iglesia en el orden espiritual y que se refiere a la Religión". La verdad es que no todos estos puntos enunciados por Vitoria se desarrollan en el texto de la relección tal y como se nos conserva, ni en la relección siguiente, la famosa segunda *de Indiis*, que se refiere a cómo se debe declarar la guerra, es decir, al *ius belli*. Pero lo que en aquélla leemos es suficiente para el propósito que aquí nos interesa.

Vitoria trata en primer lugar de la necesidad que tienen los gobernantes de someterse, en los puntos ambiguos, al parecer de los teólogos; después, de cómo los indígenas eran legítimos dueños de sus haciendas; finalmente, de los títulos no-legítimos y de los títulos legítimos que pueden invocar los españoles para justificar la conquista del Mundo Nuevo.

Los españoles —sostiene Vitoria— no pueden invocar como títulos de su conquista ni una concesión imperial o pontificia, ni un derecho de ocupación, ni

(1) Traduzco así los "cuarenta años", por parecerme una determinación cronológica intencionadamente vaga.

la misma resistencia de los Indios a recibir la Fe cristiana, ni los pecados de aquéllos, ni un supuesto sometimiento voluntario, ni una concesión especial de Dios. Vitoria combate críticamente estos títulos no-legítimos y expone a continuación los que él estima como legítimos, a saber: en primer lugar y muy principalmente, el derecho a viajar y comerciar, el *ius peregrinandi,* como derivado del principio fundamental de la sociabilidad natural del hombre; en segundo lugar, el derecho a predicar libremente la Fe cristiana, en lo que sí debe atenderse, según Vitoria, a las posibles concesiones exclusivas del Papa; en tercer lugar, el derecho a impedir un regreso a la idolatría de gentes ya evangelizadas, siendo lícito incluso el mudar los gobiernos de esos pueblos para evitar daños de la Religión; igualmente, el derecho de apartarlos de las costumbres inhumanas; en su caso, el sometimiento libre y realmente voluntario a la corona de España; también, eventualmente, el deber de acudir en ayuda armada de grupos indígenas aliados contra los enemigos de éstos; y, como último título —aunque dudoso para Vitoria—, el derecho a intervenir en la administración de los bárbaros bajo la ficción de que carecen de pleno raciocinio y son por eso incapaces de gobernarse por sí solos.

No me propongo en este momento un análisis por lo menudo de cada uno de los argumentos y de cada una de las conclusiones del sabio dominico. Lo que ahora quisiera hacer resaltar es, como digo, el sentido de la actitud intelectual de nuestro teólogo ante este problema de los títulos legítimos.

Reducida la disertación de Vitoria a los términos

más simples y significativos, podemos decir que Vitoria rechaza como títulos legítimos los de una concesión de la autoridad imperial o pontificia, y entroniza, en cambio, el principio del *ius peregrinandi,* es decir, el de la necesidad de garantizar la libertad de tráfico y de comercio por las Indias.

* * *

La potestad del Emperador sobre los Indios es negada sin vacilaciones. Tajantemente lo dice Vitoria: *Imperator non est dominus totius orbis,* "el Emperador no es dueño de todo el universo". He aquí una afirmación rotunda. Esto quería decir que Carlos V, como tal Emperador que era, no tenía ningún derecho sobre el Nuevo Mundo.

No nos interesan los argumentos en que tal afirmación se funda, sino la actitud mental del que los aduce y así piensa. Para Vitoria esa rotunda afirmación es posible porque para él el título del Emperador, el mismo Sacro Romano Imperio no tiene ya ninguna realidad; es un título vano, una pura antigualla honorífica. Es verdad que para él el Emperador está por encima de los príncipes inferiores, pero esa superioridad no se traduce ya en realidades políticas eficaces. Bien claro lo afirma Vitoria: los reyes pueden declarar la guerra incluso sin autorización del Emperador. Afirmar ese derecho en los príncipes nacionales equivale a negar de un solo golpe la soberanía real del Emperador, es reducir la institución misma a una fórmula rutinaria vacía de sentido. Porque el Emperador o es un *dominus orbis,* o no es nada;

negar su soberanía universal es negar su esencia y su razón de existencia. Al afirmar el principio de la soberanía independiente del *regnum*, la idea del imperio es automáticamente aniquilada. El mito clásico del Imperio universal es sustituído entonces por el mito revolucionario de la soberanía de las naciones.

No era extraño que un español hablase así, pues, la verdad sea dicha, los españoles jamás sintieron el mito del Imperio universal (1). España, que dió los mejores emperadores al mundo romano, no concibió jamás la supervivencia ni la necesidad de conservar la fórmula del Imperio. No es ya un San Isidoro, quien, al pisar el *Romanus*, es decir, el bizantino, nuestra costa levantina, protesta airado contra la intrusión, porque el sentimiento de separatismo nacional está ya en él, sino la indiferencia de León y de Castilla, cogollo de nuestra nacionalidad, cuando el rey Sabio pugna por ceñir la corona imperial sobre sus sienes, o también la franca hostilidad contra el mismo César Carlos cuando la Dieta le elige Emperador en 1519.

Pero esa misma resistencia de España a la idea del Imperio se expresa muy claramente en otra actitud tan constante como significativa: en la resistencia ante el Derecho común. Pues el Derecho común es precisamente la forma de unidad jurídica en que se apoyaba la unidad política del Imperio; el Derecho común era el Derecho romano del Nuevo Imperio, del Sacro Romano Imperio. Y esto de que todo el Imperio viviese un mismo Derecho, eso nunca fué

(1) El mismo P. Andrés Marcos reconoce la impopularidad de este título que Vitoria combate (op. cit., pág. 16).

del gusto del español. Por eso España, en realidad, no ha tenido Derecho común; por eso los legistas que venían de Bolonia —los "bolonios"— se vieron en España rodeados siempre de una fama impopular. Con la misma repugnancia veía el español la idea del Imperio universal.

Esa actitud antiimperial del más genuino español ha pervivido después en la forma de su proverbial antieuropeísmo, pues, al fin de cuentas, Europa no es más que la fórmula moderna, impuesta por la Reforma y la destrucción de la unidad religiosa, que ha suplantado a la vieja fórmula del Imperio. A España, la menos europea de todas las naciones de Europa, un misterioso destino la ha arrastrado a mirar hacia el Atlántico, de espaldas a Europa. Ni el menor interés por los problemas europeos la ha sacudido, ni la menor simpatía. España está ligada a Roma por una razón de fidelidad religiosa imperturbable; por el brillo de un luminoso París, la sociedad española de ciertos momentos de decadencia ha podido sentir un especial atractivo; también, muy accidentalmente, el estupor de la admiración por el fuerte ha podido invadir al español ante el éxito de alguna potencia europea, pero, la verdad sea dicha, España nunca se ha sentido auténticamente europea. Sus simpatías, sus anhelos, se han dirigido hacia las Américas.

Esa simpatía por las Américas no es un mero tópico retórico, ni una simple frase socorrida de los diplomáticos, sino que corresponde a una realidad, pues no sólo son aquellas tierras, para el español, tierras "donde uno se entiende" por ser en gran parte hermanas de cultura, sino que hay algo más: hay una

impresionante pervivencia, que se transforma con el tiempo sin perder nunca su fuerza ni su más profundo sentido, del viejo mito geográfico de El Dorado. "Tener un tío en América"..., "valer un Potosí"..., "ser esto Jauja"..., "venir un barco de la Habana"..., incluso "ser un millonario de Nueva York"... He ahí, a modo de muestra nada más, una serie de expresiones que nos revelan cuán hondamente pervive en el alma popular el mito de que toda opulencia viene de las Américas, de que es allí, desde luego, donde hay que buscar los ansiados tesoros de El Dorado. Nuevo mito del vellocino de oro que nos ha hecho vivir de cara a América no menos que el mundo de los Argonautas, sugestionado por aquél, hubo de vivir cara al Oriente. También hoy, cuando Europa sufre la crisis quizá más intensa y grave de su larga historia, la atención del español se vuelve imperturbable hacia las Américas, hacia esa indefinida región de El Dorado, de donde cabe esperar confusamente lo que la cruda realidad del cada día nos viene negando.

Al afirmar Vitoria que el Emperador no es un *dominus Orbis,* no hace más que señalar uno de tantos momentos de protesta, de repugnancia del eterno español ante la idea del Imperio. Eso, en pleno apogeo político de España, cuando se da la felicísima coincidencia de que el Rey de España es precisamente el Emperador titular y en sus monedas campea la pomposa leyenda *Carolus semper Augustus, orbis dominus.*

* * *

No menor significación tiene la actitud de Vitoria al negar que una concesión pontificia sea un justo título de ocupación y de conquista, porque ése era precisamente el título que se solía invocar, así, por ejemplo, por teólogos como fray Matías de Paz o Juan López de Palacios Rubios, a los que Fernando el Católico había encargado de examinar la cuestión, y muy principalmente por Ginés de Sepúlveda. Contra esta tradición (1), afirma también Vitoria: *Papa non est dominus in toto orbe*, "el Papa no es dueño en todo el orbe". Ni siquiera le reconoce una potestad espiritual para cuya garantía pudiera recabar un poder temporal indirecto, ordenado a lo espiritual, como se suele concebir el poder temporal del Papa. Los infieles, según Vitoria, no entran dentro de la jurisdicción pontificia, y para tal afirmación se apoya casi exclusivamente en las palabras de San Pablo, en la primera a los Corintios, capítulo V, al decir: "¿Por qué voy a juzgar a los que están fuera?", *quid ad me de his qui foris sunt iudicare?*

Tampoco queremos seguir aquí la argumentación de Vitoria, sino reflexionar tan sólo sobre el *pathos* intelectual que inspira todas estas actitudes.

Al negar la jurisdicción espiritual y universal del Papa, Vitoria viene a cambiar las ideas vigentes sobre la autoridad pontificia. El papel que el Papa venía teniendo de tutor del orbe, que le facultaba incluso, como el mismo Vitoria reconoce había ocurrido, para deponer a reyes y constituir otros nuevos, quedaba, con estas restricciones vitorianas, gravemente debili-

(1) El P. Andrés Marcos también reconoce que ése era el título que se solía aducir (loc. cit.).

tado. En efecto, el derecho de evangelizar presupone una potestad espiritual expansiva, que se demuestra patentemente en el hecho de que, una vez evangelizado el nuevo pueblo, cae desde luego en la órbita de la jurisdicción papal. El mismo Vitoria admitía el derecho de predicar y de hacer la guerra a quien se opone a la evangelización, y la posibilidad —esto es muy importante y viene a quedar en contradicción con el resto de la doctrina vitoriana— de que el Papa conceda el derecho de evangelizar a unos determinados cristianos con exclusión de los demás. Al negar Vitoria la potestad universal del Papa, este derecho de evangelizar quedaba en cierto modo descentralizado. Cualquier cristiano, incluso rebelde al Papa, podía asumir aquella misión, y el monopolio concedido por el Papa a unos cristianos determinados resultaba entonces sumamente discutible. Si Vitoria no llega a tales consecuencias, ello se debe a que hay en él mucho todavía del sano catolicismo medieval... ; pero no iba a faltar quien, siguiendo el camino abierto, llegara sin reparos a aquellos consecuentes resultados. Quizá no sin razón quiso Sixto V prohibir las obras de nuestro teólogo...

Esta actitud de Vitoria no correspondía aquí a un sentimiento auténtico del español, sino a un giro diríamos erasmiano muy característico del pensamiento de la época, principalmente de la época que le sigue, por lo que podemos decir que Vitoria es un precursor. Esa tendencia es la conocida tendencia a huir de las zonas que podríamos decir polémicas para conseguir el criterio neutral en que poder especular más holgadamente. Estamos en el llamado giro de neutraliza-

ción (1). Vitoria huye inconscientemente del argumento de la autoridad pontificia, porque ése era un punto polémico e hiriente en un clima intelectual en que se está imponiendo la Protesta antipapista, y busca un principio neutral que pueda ser aceptado por pura razón, un criterio limpio de confesionalismo, y lo halla precisamente en ese carácter sociable de todo hombre, por hereje que sea. En virtud de ese principio tan neutral, tan limpio de todo dogmatismo confesional, se afirma el deber que tienen todos los hombres de admitir en su territorio a otros hombres que quieran comerciar libremente. Si tal *ius peregrinandi* —sostiene Vitoria— es perturbado o impedido por la fuerza, surge entonces la causa justa de hacer la guerra. En esa zona de pensamiento puramente racional, asépticamente neutro, todos tenían que estar de acuerdo. Realmente, era ése un hallazgo feliz. Vitoria pasaba así de los viejos criterios carismáticos, que sólo entre católicos podían ser aceptados, a ese nuevo criterio racional, que podía ser comprendido y admitido universalmente. Como dice un escritor dominico de nuestros días (2), Vitoria considera que la "idea de cristiandad no tiene efectividad ni universalidad bastante para adunar a toda la humanidad"..., que "el título de cristiandad no era suficiente para someter a los indios o cualquiera otros infieles, porque es de un orden religioso y sobrenatural, que no puede imponerse a la fuerza". En realidad, hay que

(1) Carl. Schmitt, *Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung*. (Conferencia en Barcelona), en *Europäische Revue*, 5, pág. 517, sgs.

(2) P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P., en *Ciencia Tomista*, 66 (1944), 14.

comprender que el valor de persuasión en un título de conquista no se refiere tanto al pueblo indígena que la padece cuanto a los otros pueblos civilizados que contemplan el hecho de la conquista; por tanto, no se trataba de convencer a los indios cuanto a los europeos. Ahora bien: Europa —la Europa erasmista de la época— empezaba a apetecer más las ideas racionales que las ideas teológicas, y de ahí que el pensamiento de Vitoria fuera, en aquel momento, tan bien acogido. La clave del éxito de la doctrina vitoriana estriba precisamente en haber sabido sustituir una antigua concepción teológica del orden universal por una noción puramente racional, absolutamente neutra.

Todo el pensamiento del Derecho de gentes de la Edad Media se funda en la idea de que existe una comunidad cristiana, y que esta comunidad debe obediencia al Papa. El Derecho Internacional moderno, del que se puede considerar fundador a Vitoria, se basa en la idea de que todos los hombres pertenecen a una comunidad humana universal. Así, pues, Vitoria liquida el orden de ideas que prevalecía en la Edad Media, y abre la puerta a las ideas que han de prevalecer en la Edad Moderna: liquida, en el campo del Derecho de gentes, la concepción teológica, para dar paso a una concepción racionalista.

Contra la afirmación de que la idea de la comunidad cristiana es básica para todo el pensamiento medieval no se pueden aducir algunos documentos aislados, relativos a tratados de un Papa con algún príncipe infiel, en los que, al no poderse invocar la pertenencia a la comunidad cristiana, se afirma la

validez de los vínculos de sociedad trabados por los pactos entre soberanos. Estos casos son excepcionales y no significan absolutamente nada frente a toda la vida y la teoría del Derecho de gentes, establecida entre príncipes cristianos y fundada por ello en la idea fundamental de la comunidad cristiana (1).

Esa destrucción de la idea de la Comunidad Cristiana había de tener un desarrollo que Vitoria no podía presentir. La ruina del pensamiento medieval no podía dejar de tener consecuencias trágicas.

A este respecto, es sumamente interesante el observar cómo el pensamiento heterodoxo moderno no ha dudado en rendir homenaje a la figura de nuestro dominico de Salamanca; precisamente porque ve en Vitoria el precursor intelectual de la ruina de un orden de ideas dogmático y católico; porque con la conquista de aquel terreno neutral la teología perdió su voz en el campo de las discusiones internacionales; porque con aquel giro el Papa perdía su preponderancia en la tutela de los asuntos de la paz y de la guerra. El decir ahora que la clave de ese éxito está en que Vitoria combatió el nominalismo (2) me parece que es no querer comprender el problema en toda su crudeza. Por mi parte, creo que no merece ser conservado en su candorosa ingenuidad el maridaje establecido entre católicos y heterodoxos para hacer coro unánime a la doctrina de "nuestro Vitoria", del consabido "fundador del Derecho internacional".

¡Con qué gozo comentará, por ejemplo, un pulido socialista, presidente del Ateneo madrileño en

(1) Vid. el cap. siguiente.

(2) Vid. P. Arturo Alonso, en *Ciencia Tomista*, 1946, 360.

1935 (1), el que se dé en Vitoria lo que aquél llama el sentido religioso de la Humanidad por encima de las estrecheces dogmáticas, o también la afirmación de una "catolicidad" por encima de la Iglesia Católica, o también la superación de las dos nociones supremas de la sociedad política internacional: Emperador y Papa! ¡Con qué complacencia se repetirá sin reservas, en el ambiente ambiguo del internacionalismo anticatólico, que nuestro buen dominico fué el "padre del Derecho Internacional". ¿Cómo se puede explicar esta simpatía que sienten los heterodoxos de hoy por las doctrinas de Vitoria, si no admitimos que alaban a Vitoria por haber sido el precursor involuntario del pensamiento moderno racionalista y anticatólico? (2).

Por lo demás, el título de fundador del Derecho Internacional, a la vista de las aberraciones monstruosas de las relaciones internacionales de hoy, no creo que suponga un gran honor. No han faltado escritores que se han esforzado por separar a Vitoria de las deformaciones actuales del Derecho Internacional. Se ha dicho, por ejemplo, y se dice: "El Renacimiento y la Reforma deshicieron (la comunidad cristiana medieval) sin acertar a crear otra, y tratando de sustituir su vacío con la teoría mecánica del equilibrio político, en vez de continuar el derrotero trazado por Vitoria, que hoy atrae universal admira-

(1) F. de los Ríos, *La "Comunidad" Internacional y la Sociedad de las Naciones*. (Discurso inaugural en el "Ateneo de Madrid" el 19 de noviembre de 1935.)

(2) [Vid. ahora C. Schmitt, *Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes*, en *Die neue Ordnung* 3 (1949) 289].

ción" (1). Este tipo de ideas se repiten hoy casi unánimemente. Pero debemos observar que no se tiene en cuenta ahí que precisamente ese deshacer la Comunidad Cristiana medieval está ya en las doctrinas de Vitoria. Por tanto, las modernas aberraciones del Derecho Internacional se relacionan sin solución de continuidad con el gran hallazgo del dominico español. No que Vitoria sea su causante, sino que se producen dentro del orden internacional fundado exclusivamente sobre los criterios racionales que Vitoria propugna.

Pero consideremos ahora algunas consecuencias más inmediatas de las doctrinas de Vitoria.

* * *

Al fundar Vitoria la legitimidad de la conquista española en un principio tan racional y neutro como es el del *ius peregrinandi,* resultaba difícil el decir por qué los españoles y los portugueses habían de ser los únicos en poder ocupar las nuevas tierras. ¿Por qué íbamos a excluir del *ius peregrinandi* a los otros pueblos? El razonamiento se expuso muy claramente en el libro de Silberrand sobre "el derecho de los europeos a las regiones de los indios". Era inevitable que pronto se impusiera contra nuestro monopolio el criterio racional de que también otros pueblos pudieran explotar aquellas tierras y pudieran hacer la guerra para proteger la libertad de comercio. La con-

(1) Reseña de la conferencia de Yanguas Messía sobre *La organización internacional,* en el *Faro de Vigo,* de 22 de agosto de 1945.

firmación práctica de esa consecuencia lógica no se hizo esperar muchos años. La piratería francesa, y sobre todo la inglesa, con la complicidad de la nobleza y de la misma reina Isabel de Inglaterra, empezó a concurrir con el comercio hispánico, porque también ella, después de todo, podía invocar su *ius peregrinandi*. Holandeses e ingleses invocarán ese derecho de libertad de tráfico para apoderarse ellos también de ricas porciones de América, sin obstáculo para que los ingleses, una vez conseguido el dominio del mar, se declaren partidarios de la no-libertad de los mares. Pero, en fin, esa historia de piratas es de todos conocida.

Inconscientemente, en los inicios de todo ese triste giro de nuestra historia, se coloca la figura de aquel sabio teólogo de Salamanca, de aquel intelectual de juicio claro, cuyas disertaciones escandalizaban, quizá con razón, al César Carlos.

* * *

El *ius peregrinandi,* por tanto, no podía ser exclusivo de los españoles. No cabía, en este sentido, fundamentar un monopolio frente a los otros pueblos. Es más, si los bárbaros de las Américas hubiesen querido venir a colonizar a los europeos, quizá hubiese sido difícil rechazarles con argumentos lógicos sacados de ese principio. ¿Qué razones hubiese aducido en la hora presente fray Francisco de Vitoria en el caso de que los poderosos sucesores de aquellos pobres bárbaros de las Américas pretendiesen invocar el *ius peregrinandi* para colonizar Europa?

Como resultaba evidente que el *ius peregrinandi* por sí solo no bastaba para justificar la conquista del Nuevo Continente, Vitoria procuró reforzar ese argumento con la colación de otros títulos legítimos, especialmente con el derecho de evangelizar y la facultad del Papa de conceder ese derecho exclusivamente a un pueblo y no a otro. Pero esta fundamentación secundaria suponía unos presupuestos teológicos que ya no eran universalmente reconocidos y por eso no podía tener aceptación, una vez que ya se había conseguido romper con los viejos principios carismáticos y se había dado paso a una argumentación puramente racional, sin dogmatismos. No existia la antigua unidad en el sometimiento a la silla de San Pedro, y tales criterios teológicos no podían hacer ya ninguna impresión. Es más: la misma afirmación del derecho de evangelizar iba a ser aprovechada por las sectas reformistas, especialmente por Coligny, quien puso un especial interés en introducir lo antes posible en las nuevas tierras de evangelización la semilla de la Protesta: también ellos tenían derecho a evangelizar.

Vitoria no pudo soñar que su doctrina alcanzase tales aplicaciones, porque Vitoria, cara al Atlántico, no se daba cuenta de que la comunidad católica real se estaba resquebranjando. Sus afirmaciones antirreformistas no podían compensar de ningún modo la brecha abierta en la tradición católica con su hallazgo del terreno neutral, de pura razón, limpio de dogmatismos. El principio de libertad de conciencia, el principio de que cada pueblo puede tener su religión —el *cuius regio eius religio*—, había de imponerse,

poco después, en aquella funesta dieta de Augsburgo en 1555.

No quiero decir de ningún modo que Vitoria tuviese el menor contacto con la herejía reformista. Vitoria estuvo siempre dentro de la ortodoxia y valientemente se declaró contra las posiciones heréticas de Lutero. Pero su disposición de ánimo, su actitud intelectual, su hallazgo del terreno neutral frente a la tradición dogmática y carismática, le delatan como hijo de su generación, de esa generación especialmente preparada para la revolución de ideas políticas que acarrea la Reforma protestante. Cuando la Iglesia Católica adopta una nueva táctica combativa frente a la herejía, es decir, en el glorioso momento de Trento, fray Francisco está ya demasiado achacoso para poder asistir.

* * *

Pero hay más. Es un hecho conocido que Grocio sigue en muchos puntos la doctrina de Vitoria. Cuando examinamos esos contactos entre los dos pensadores desde el punto de vista que venimos exponiendo, aquéllos se iluminan de una luz tan diáfana como trágica.

El título del Emperador que Vitoria discutía es ya para Grocio un "título estulto". El principio de la soberanía independiente de cada estado frente al poder imperial Vitoria lo formula de la siguiente manera: "El estado es una comunidad perfecta, es decir, que no pertenece a otro estado, y tiene leyes propias, un consejo propio y unos magistrados pro-

pios, como el reino de Castilla y Aragón, el Principado de Venecia y otros semejantes". La moderna teoría de la soberanía nacional está ya allí, aunque desvanecida por la relatividad de los ejemplos históricos, que demuestran, por lo demás, cuán endeble es toda esa teoría. Ese principio será llevado a sus últimas consecuencias por Grocio y por Bodino. Era natural: una vez rota la unidad del Imperio, forzosamente había de surgir el separatismo nacionalista, y sólo en ese nuevo ambiente histórico podía concebirse un Derecho interestatal, sin jerarquía superior. La expresión más clara de esa soberanía residía entonces en cada jefe de estado, sin intervención del Emperador. No otra cosa dice Grocio al afirmar que la *potestas bellandi* reside en cada estado particular.

Pero al afirmar tan decididamente el principio de la soberanía del estado, la mente humana en vano había de buscar un fundamento suficiente para ese Derecho interestatal. Algunos sectores de la inteligencia de nuestros días parecen darse clara cuenta de esa imposibilidad al afirmar como única solución para el presente caos la desaparición de las soberanías nacionales.

En la época de Vitoria todavía podía creerse que las normas del derecho de guerra debían fundarse en la misma Comunidad Cristiana de los pueblos civilizados, pero al traducirse esa realidad al terreno neutral de la comunidad humana, sin cualificación de carácter religioso, venía a caer automáticamente la base en que podía apoyarse eficazmente aquel conjunto de normas interestatales, porque todo sistema de normas jurídicas resulta inane si no puede apoyarse so-

bre una comunidad de sentimientos, de creencias y aun de jerarquía religiosa. Y tal comunidad de Fe se perdió precisamente entonces.

Ese giro hacia el laicismo de Europa, consecuencia de la destrucción de la unidad católica, se puede observar también en la interpretación que se da al pensamiento de Vitoria. La afirmación que éste hacia de que la diversidad de religión no puede considerarse justa causa de guerra había de ser acogida con júbilo por los intelectuales modernos de su época. Grocio cita ahí expresamente a Vitoria (cosa que no hizo con toda la frecuencia que debiera), como para garantizarse el sometimiento del pensamiento católico. Y cuando Vitoria dice que debe presumirse son inocentes de la guerra "el clérigo y el religioso", pudiéndose decir lo mismo de los campesinos pacíficos, otro seguidor de nuestro teólogo, Gentili, recogiendo esa misma teoría, dice que, en caso de guerra, merecen un patrocinio especial la "inocente y tranquila *rusticitas*" y también los "hombres religiosos, varones de paz y extraños a las armas". Es decir, lo que para Vitoria era todavía algo concreto, el clérigo y el religioso, queda diluído en la mentalidad más neutralizada del herético Gentili como un caso de *rusticitas*. Si en el pensamiento de Vitoria los rústicos podían ser equiparados por su vida tranquila al clero secular o regular, ahora son los "hombres religiosos" —así vagamente— los que pueden ser estimados como inocentes a título de pacíficos rústicos. El proceso de neutralización aparece claramente en esa pequeña diferencia entre Vitoria y Gentili, pero

no olvidemos que éste seguía muy de cerca el pensamiento de nuestro fray Francisco.

Otro vestigio de la doctrina política de Vitoria podemos rastrear también en la génesis del principio de la soberanía popular. Es interesante comparar Vitoria con Grocio, para advertir el giro que inmediatamente toman sus posiciones. Vitoria creía que la causa material en la que reside el poder político, por Derecho natural y divino, es el mismo Estado, *ipsa respublica,* por tanto, la atribución del poder a una determinada persona tenía que depender de la voluntad de la comunidad estatal: *Quaelibet enim Respublica potest sibi constituere dominum.* Esto quiere decir que, como los componentes de esa comunidad estatal no siempre han de estar de acuerdo, sea la mayoría la que determine, contra la voluntad de los demás, quién debe reinar: *Maior pars Reipublicae Regem supra Rempublicam constituere potest, aliis invitis.* Se trata, por tanto, de una cuestión sobre la elección de Rey. Pero veamos a Grocio. Aquí el razonamiento se ha simplificado de una manera descarada: *Populus eligere potest qualem vult gubernationis formam,* "el pueblo puede elegir la forma de gobierno que le plazca". Estamos ya en el camino de la democracia. El principio de Vitoria, inocente en él, ha tomado ya aquí un sesgo francamente revolucionario de "humanismo" político. Así como cada uno es dueño de sí mismo —se dice ahora—, así también la cosa común, el Estado, no puede ser sino el dominio de todos. De este modo, Vitoria se halla in-

conscientemente ligado a las doctrinas de la democracia.

* * *

Destrucción de la unidad del Imperio y creación de un conjunto mosaico de estados soberanos; implantación del dogma de la soberanía popular; entronización del principio de la libertad de conciencia, del *cuius regio eius religio*... Todos estos fenómenos que contribuyeron a la ruina de la clara estructura política de la Edad Media, que significan el paso de una época teológica a una época racionalista, conservan trazos del pensamiento precursor de nuestro Vitoria. Teólogo todavía, Vitoria tiende sin querer a la liquidación del mundo teológico, es un intelectual a la moderna... Un progreso, desde luego, pero un progreso con todas sus consecuencias.

Aunque educado en la ilustración europea del Renacimiento y siempre en relación con ella, Vitoria vivió como español castizo que era, de cara a las Américas, preocupado por las cosas de allá. En un momento en que ya Carlos V comprendía que nada se podía conseguir de los reformistas por vías de tolerancia, el fraile de San Esteban decía y repetía que a un infiel no se le puede castigar ni imponer la religión a la fuerza: que las guerras de religión no eran guerras justas. Que no había que vencer, sino que convencer.

"Vencer, convencer..." Cuatro siglos más tarde, cuando lo más sano del pueblo español se debatía en heroica guerra por defender la Religión, la voz de otro intelectual, no ya fraile, sino laico, no ya amante

de las conclusiones escolásticas, sino de las paradojas angustiosas y brillantes, había de repetir en el noble Paraninfo de aquella misma universidad salmantina: "¡Pueden vencer, pero no convencer!" También allí el ex abrupto irracional de un heroico soldado que podía ser digno sucesor de los Pizarros y de toda aquella magnífica casta de los que Vitoria llamaba "peruleros", protestaba con una rebeldía llena de sentido.

¡Eterna historia esta de la Inteligencia que se devora a sí misma y de la fuerza instintiva que un acierto irracional conduce!

3. APOSTILLAS VITORIANAS

* Yo no quiero quitar valor al padre Vitoria como "fundador del Derecho Internacional moderno", sino aclarar la posición histórico-espiritual del insigne dominico y presentar una explicación del hecho sorprendente de que Vitoria, tomista, haya sido aceptado por los que de ningún modo se declararían, ni mucho menos, tomistas. En este sentido, creo que se puede observar en Vitoria lo que con frase schmittiana he llamado el "giro de neutralización". La neutralización consiste en lo siguiente: en huir de los argumentos tradicionales para justificar nuestra misión en América e invocar el principio neutro del *ius peregrinandi*. Los argumentos tradicionales principales se fundaban en criterios de autoridad, cuales son el del

(*) De mi nota *Vitoria y la crisis del Imperio*, en el volumen *Francisco de Vitoria*, publicado por la Universidad de Santiago (1946).

imperio universal del César Carlos o el de la concesión pontificia con fines de evangelización. Vitoria rechaza claramente uno y otro criterio, negando el fundamento de tal poder imperial y el del poder temporal de los Papas (incluso como concedido a título de potestad indirecta, para asegurar el poder espiritual). El nuevo principio es neutro porque no se funda en un argumento de autoridad, entroncado en una concepción carismática de los poderes, sino en una razón aparentemente sencilla y diríamos "razonable": la de que todos los hombres deben tener libertad para viajar por todo el mundo y hacer el comercio sin impedimentos. Ese se presenta como postulado de razón. No queremos discutir sobre su carácter racional o no, sino tan sólo señalar su carácter puramente neutral. Un principio así no requería para ser admitido ningún credo religioso determinado. Sobre el terreno del *ius peregrinandi,* un reformista debía entenderse perfectamente con un católico. El Derecho Internacional —ésa es la novedad introducida por Vitoria— dejó de plantearse sobre el terreno de la "comunidad del orbe católico" para especular con el concepto de "relación de las naciones". Naturalmente, la Teología dejó de ser la ciencia en la que debían debatirse las cuestiones internacionales, y se creó la rama especial del Derecho de Gentes como ciencia laica. La idea fundamental de la Comunidad Cristiana, sobre la que se asentaban, en la Edad Media, los criterios pertinentes para la resolución de los conflictos internacionales, fué sustituída por la idea nueva de los vínculos de sociedad. "Sociedad de las Naciones" y no "Comunidad de la Cristiandad": he aquí la novedad de Vito-

ria. Novedad que, como es natural, hubo de tener un éxito grande, dado que las circunstancias de Europa, resquebrajada por las herejías, resultaban favorables a todo el planteamiento huidizo al dogma. El hallazgo del terreno neutral sobre el que poderse entender con los herejes: ése fué el gran descubrimiento de Vitoria. Ahora bien: yo creo que eso fué también su pecado. Vitoria hizo traición a la Edad Media; fué moderno. La cuestión está en saber si el planteamiento medieval de las cuestiones internacionales era mejor o peor que el inventado por Vitoria. Yo creo que era mejor. Es más, creo que hay que volver a él: que hay que volver a la construcción del Derecho de Gentes partiendo de la base de que sólo puede darse un régimen jurídico entre pueblos que integren la Comunidad Cristiana.

Como objeción incidental se me planteó la de que antes de Vitoria hubo relaciones internacionales fundadas en un vínculo de sociedad y no en vínculos de comunidad, como demostrarían algunos documentos internacionales de la Edad Media, en los que se invocan principios morales de validez universal. Se trata de unos documentos presentados por Antonio Truyol en un artículo publicado en la revista *Investigación y Progreso* (1943, págs. 193 y sigs.), bajo el título *El fundamento filosófico del Derecho de Gentes a la luz de algunos documentos medievales*.

Conocía ya el artículo antes de que se me hiciese la objeción, y de ningún modo lo despreciaba, pero no creía ni creo que esos documentos constituyan un argumento contra mi tesis, pues resulta claro que son una excepción, que pueden hacer vislumbrar con-

cepciones que cuajarán en época posterior, pero no sirven de ningún modo para dar una idea del Derecho de Gentes de la Edad Media. Y no puede ser de otro modo, ya que se trata de relaciones establecidas con príncipes del Islam, respecto a los cuales no se podía invocar la Comunidad Cristiana. Estos documentos que presenta Truyol son los siguientes:

1. Tratado concertado entre Jaime II de Aragón y el Rey de Marruecos Abén Yucef, el 16 de noviembre de 1274, en el cual se dice: "Y en todas estas cosas... vos prometemos en ley de Dios y en la nuestra, de buena fe y sin engaño, observar y cumplir. Y Nos, Jayme... prometemos a vos Abén Yucef... en la fe que Dios nos ha dado y en la nuestra..." Y en el poder otorgado por el rey de Aragón a su embajador se dice: "e que todas estas cosas podádes jurar en nuestra ánima, por Dios é por los Santos Evangelios..."

Y 2. (Este es el importante, según Truyol.) Una carta dirigida por el Papa Gregorio VII al rey de Mauritania, Anzir, en el año 1076. "... Dios, el Creador de todas las cosas, sin el cual no podemos hacer, ni pensar siquiera, nada bueno, inspiró últimamente esta bondad en tu corazón" —se trataba de que el infiel había liberado a algunos cristianos cautivos, etc.—, "el mismo que alumbra a todo hombre que viene a este mundo (San Juan, I), alumbró tu mente con esta intención. Porque el Dios Omnipotente, que quiere que todos los hombres se salven y que ninguno perezca (I Tim., II), nada hay que apruebe más en nosotros, después del amor a El debido, que el amor del hombre para su semejante, y que lo que el hombre

no quiere que le hagan, no lo haga a los demás (San Mateo, VII). Y esta caridad la debemos practicar más especialmente que los demás pueblos nosotros y vosotros, que, aunque de diverso modo, adoramos y confesamos al mismo Dios y diariamente alabamos y veneramos en El al Creador de los siglos y al gobernador del mundo. Porque, como dice el Apóstol: "El es nuestra paz, que de ambos ha hecho un pueblo (Efes., II)..." "... Porque Dios sabe que en honor de Dios te amamos y deseamos tu salud y honor en la vida presente y en la futura. Rogamos de corazón al mismo Dios que, después de dilatada vida, te reciba en el seno de la beatitud del santísimo patriarca Abrahán."

Son, por tanto, dos documentos, sólo dos, los que se aducen.

Para Truyol, estos documentos demuestran cómo, en tanto que "las relaciones entre los reinos y repúblicas de Occidente eran relaciones de comunidad", "las que unían a esos reinos y repúblicas con el mundo infiel eran relaciones de sociedad: de comunidad las primeras, en cuanto que brotaban espontáneas de lo más hondo del espíritu occidental; de sociedad las segundas, que originaban una simple asociación externa basada en la utilidad" (pág. 195).

Si ahora añadimos que estas relaciones con infieles —*impia foedera*— constituían una excepción, yo creo que no tengo nada que rectificar. Y que eran excepción, y hasta excepción chocante para la mentalidad cristiana preponderante, lo comprobamos en la carta de Pío IV de Aragón que cita también Truyol, en la que se dice: "... el dito Rey de Castiella havía

é ha feito liganças muytas... contra Nos...; é no solamente con Reyes, é otras personas, é Comunas poderosas de Christianos; ante encara con Reyes Moros, é otras personas muytas contrarias a nuestra ley..."

Es natural que cuando un príncipe cristiano o el mismo Papa tiene que relacionarse con un jefe infiel, procure soslayar la idea de la Comunidad Cristiana e invoque principios que puedan ser comunes. Eso se suele llamar habilidad diplomática, y así lo reconoce Truyol (pág. 199). Pero es curioso que en tales casos excepcionales no puedan liberarse de invocar la ley de Dios, y los Evangelios y San Pablo, y hasta la comunidad, en cierto modo, de religión. Creo sinceramente que ese lenguaje está muy lejos del terreno neutral del *ius peregrinandi*. Creo que se fuerza la realidad de las cosas cuando se quiere ver una continuidad ideológica entre estos documentos y la neutralización de Vitoria. Estos documentos no sirven sino para demostrar hasta qué punto era intensa la idea de la Comunidad Cristiana, que cuando se trataba de relacionarse con un no-cristiano se seguía invocando una comunidad fragmentaria de principios religiosos. Que el lector juzgue por sí mismo.

Ahora bien: la discusión puede caber, en cambio, cuando llegamos a plantearnos la cuestión de si la neutralización operada por Vitoria no sólo significa un adelanto, lo que yo no niego, sino un adelanto valioso.

Un punto de partida para enjuiciar el problema podría ser el de considerar el resultado que ha dado el Derecho Internacional de cuño vitoriano, es decir,

"el moderno Derecho Internacional". Sería juzgar el árbol por los frutos. Pero no quiero apelar a ese argumento, que podría parecer algo demagógico en un momento de fracaso internacional como es el presente. Prefiero acudir a un razonamiento distinto.

Creo que las normas, para ser jurídicas, deben contar con una doble condición: que sean aceptadas por una conciencia moral mayoritaria, y que sean susceptibles de una sanción eficaz. Lo primero, para que los hombres buenos las puedan cumplir; lo segundo, para que los hombres malos tengan que cumplirlas.

Esto quiere decir que las normas deben apoyarse en una unidad o comunidad de sentimiento moral y en una unidad o comunidad de organización sancionadora. Una norma jurídica perfecta es la que se apoya a la vez en un sentimiento moral unánime y en un aparato sancionador de carácter estatal.

Ahora bien: las normas de Derecho de Gentes son, por su misma condición, interestatales —entiendo por Estado el Estado moderno con soberanía— y no pueden, por tanto, apoyarse en una organización exclusivamente estatal. La autoridad que sanciona las normas del Derecho de Gentes no puede ser una autoridad estatal, sino una autoridad super-estatal. Para la construcción de tal autoridad super-estatal se pueden seguir varios caminos, que no vamos a examinar aquí. Lo único que sí debemos decir es que tal autoridad tiene una eficacia principalmente moral, ya que si su eficacia fuese también política y física, nos encontraríamos propiamente con un estado universal anulador de las soberanías de los actuales estados.

Creo que todo razonamiento para eludir esta verdad contundente resulta inane.

Así, pues, las normas jurídicas internacionales deben apoyarse en una comunidad y en una autoridad moral, que depende de la anterior.

El problema es ahora éste: ¿Es posible una comunidad moral sin una comunidad religiosa? El Derecho Internacional vitoriano, que es el moderno, especula sobre la base de que tal comunidad de sentimientos morales es posible entre pueblos de distinta religión. Aquí es donde yo discrepo totalmente del común sentir y afirmo que "una comunidad de sentimientos morales sólo se puede dar sobre una comunidad de Fe religiosa". El fundamento de esta opinión mía no deja de tener su gravedad, porque supone una discusión sobre el carácter del Derecho Natural. En otra sede (1) he procurado dar exposición más cumplida de esta importante cuestión. No hay que olvidar lo siguiente: que, aun admitiendo que existan ciertos principios morales naturales que pueden ser admitidos por todos los hombres, sean las que sean sus religiones, la percepción real de tal verdad y la obediencia a los mismos de una manera eficaz sólo se suele dar de hecho en determinados pueblos ligados por unas creencias religiosas comunes. Por eso, en los documentos antes referidos se procura invocar los elementos religiosos del Cristianismo que un musulmán podía admitir sin dificultad. Es decir, el reconocimiento de tales principios morales naturales se da exclusivamente sobre una comunidad de senti-

(1) [Cfr. *Principios para una teoría realista del derecho*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1 (1953).]

mientos religiosos. Cuando esa comunidad de sentimientos falta en absoluto, los principios morales, por muy racionales que sean, carecen en absoluto de fundamento psicológico real y de eficacia. Por ejemplo, el principio *pacta sunt servanda* parece un principio de la más elemental moral natural —para un cristiano, su infracción constituye propiamente un pecado, porque tal principio está implicado en el mandamiento de no mentir—, pero sería ingenuo el creer que todos los pueblos no cristianos reconocen la validez de tal principio. En realidad, allí donde falta la noción del pecado, la moralidad es una pura sombra. Ahora bien: mientras se trata de distintos pueblos que, aunque con distintos credos religiosos, admiten, sin embargo, ciertas nociones elementales comunes, como la existencia de un Dios Todopoderoso que ha de juzgar nuestros actos, tales principios se pueden invocar todavía, pero ¿qué valor puede tener esa invocación para un pueblo que profesa oficialmente el ateísmo, y se ríe de la noción de pecado y de la justicia de Dios? A mi modo de ver, no pueden caber relaciones propiamente jurídicas con un pueblo tal, y precisamente porque falta en absoluto la comunidad de principios religiosos, y por ello falta en absoluto la comunidad de sentimientos morales, con lo que las normas jurídicas carecen de la base vital imprescindible.

Lo que estas observaciones inducen a pensar es, en mi opinión, que un verdadero Derecho de Gentes sólo se puede dar en una Comunidad Cristiana, porque sólo los cristianos, o los pueblos que, sin darse

cuenta, tienen una moral cristiana o similar, la percepción de la moral natural es posible.

Por lo demás, sólo en la Comunidad Cristiana se puede dar aquella autoridad puramente espiritual cuya sanción es necesaria para la eficacia de las normas jurídicas internacionales.

El "pecado" de fray Francisco de Vitoria consistió en dejarse seducir por el hecho de que entre las distintas naciones europeas, a pesar de las guerras de religión, existía una moral común, que no era otra que la moral cristiana. Esa unidad de moral parecía entonces indestructible, y sólo un clarividente podía contar con la posibilidad de su desaparición. Vitoria, que no supo contar con esa posibilidad, especuló sobre tal comunidad moral neutral, haciendo caso omiso de las discrepancias de religión. Andando el tiempo, las discrepancias de religión se transformaron en diferencias de moral. De la construcción vitoriana no se recibió entonces (aunque, esto sí, con entusiasmo) más que el aspecto negativo, es decir, el neutralizante y alejador de toda intromisión religiosa en la ciencia del Derecho Internacional.

En este sentido, Vitoria es moderno, pero su hallazgo se puede estimar, si no me equivoco, como nefasto.

* * *

* La doctrina del *impium foedus* no debe quedar fuera de la consideración del jurista de hoy; no debe

(*) Este párrafo procede, con alguna variante, de una recensión, publicada en la *Revista Española de Derecho Internacional*, 4 (1951), a un avance de los estudios del Prof. Vismara sobre el *impium foedus*.

despreciarse como un producto medieval inoperante para la moderna realidad internacional. Es verdad que el Derecho Internacional ha "superado", como suele decirse, la idea de la Comunidad Cristiana por la de la Sociedad Internacional, a consecuencia de lo cual la alianza con cualquier pueblo —incluso infiel o hereje— puede ser lícita. Hace época, en este sentido de abrir paso a las nuevas concepciones, la alianza de Francisco I con Solimán el Magnífico, en 1536. Pero no puedo ocultar que tal "superación" me parece uno de los mayores fraudes sufridos por el pensamiento católico. Si una alianza supone un vínculo, un yugo jurídico —al igual que las alianzas matrimoniales—, el católico debe aceptar con todos sus riesgos y consecuencias la palabra del Apóstol: *Nolite iugum ducere cum infidelibus.* Una verdadera comunidad jurídica presupone una auténtica comunidad de Fe: lo mismo en el orden interestatal que en el interconyugal. Si esto no aparece tan claro ante los ojos modernos, ello se debe a que el "Estado moderno" ha sabido suplantar con su técnica y coacción leviathánicas la *vis* y la *auctoritas* del *Corpus Mysticum.* Pero allí donde se echa en falta el "Estado", la verdad resplandece con desnudez diamantina: *Sine fide, nullum ius!* (1).

---

(1) Así se explica que la raíz de toda vinculación jurídica, entre los pueblos antiguos, sea el *ius-iurandum,* el juramento.

III.—DE LA CAUSA JUDICIAL AL JUICIO FINAL

1. UNA RELECCION SOBRE LA "CAUSA" *

Desde hace siglos, el Derecho público se ha venido nutriendo de materiales diversos —aforismos, *regulae iuris,* dogmas y pseudodogmas, utilizaciones secundarias de textos de autoridad, tradiciones útiles y venerables— suministrados por la jurisprudencia civil. Quizá está bien que así sea, pues la Historia ha demostrado qué impúdica es la desnudez de los reyes que hacen las guerras y las paces, así como también las inimicicias y planificaciones intestinas, sin el honorable recato del ropaje jurídico. Pero esto mismo nos obliga, a los humildes servidores del *ius civile,* a una constante y sincera revisión de aquellos materiales que ofrecemos a los cultivadores del Derecho

(*) Contribución a la *Epirrhosis für Carl Schmitt* (en prensa), editada por la "Academia Moralis", de Düsseldorf.

público, o de los que ellos, en todo caso, se aprovechan.

En esta ocasión de rendir homenaje al egregio Carl Schmitt, debemos contribuir, en la medida de nuestros posibles, con un fruto de nuestra habitual faena, en mi caso, del menester académico compostelano, y de ahí que me atreva a presentar esta breve relección de Derecho civil, en la que recojo los resultados de mi esfuerzo por clarificar un concepto tan central como el de la *causa* jurídica; concepto, por lo demás, del más alto y especial interés para una cuestión tan entrañablemente discutida por nuestro homenajeado como el de la *iusta causa* de la guerra **.

* * *

1. Si la teoría de la causa jurídica se nos presenta confusamente en la jurisprudencia, ello se debe, ante todo, si no me equivoco, a la utilización de una misma palabra —*causa*— para el doble sentido de causa eficiente y causa final. Ocurre aquí, como ocurrió con otros muchos términos, empezando por el de *lex*. La traducción ciceroniana de νόμος por *lex* ha sido, como ya he tratado de mostrar en otra sede (1), uno de los más onerosos legados de la cultura nominal de Occidente. Así también la aplicación de la

(**) He suprimido en esta relección toda referencia al derecho positivo español, así como las especiales discusiones que aquél provoca, pero confieso que mi relección está suscitada por y va enderezada a disipar algunos errores dominantes en la doctrina de nuestros civilistas.

(1) [Vid. mi *Introducción* a Cicerón, *De legibus* (Instituto de Estudios Políticos, 1953).]

palabra látina *causa* para trasladar la αἰτία aristotélica.

En el buen latín de los juristas clásicos, *causa* era siempre la *causa* eficiente o *determinante,* es decir, un *prius,* nunca la causa final, que es un *posterius.* Si no se hubiese llegado a hablar de *causa finalis* en la jurisprudencia, quizá la teoría de la causa no se hallara hoy tan malamente enrevesada. Aquí veremos cómo pudo llegarse a hablar de *causa* final.

2. Todo lo jurídico es, como vengo declarando con insistencia, es antes que nada una realidad judicial, un aprobar o desaprobar el juez o el que, en general, juzga sobre los comportamientos sociales exigibles. "Derecho" —reza la definición que solemos usar— "es aquello que los jueces aprueban". Ahora bien: ¿qué es la *causa* desde el punto de vista del juez? Esto es claro: la causa judicial es lo que determina la actividad del juez como tal, o sea, el *agere* procesal, la reclamación o, en términos más amplios, para abarcar la actividad del jurista que se subroga hipotéticamente en la función del juez (por ejemplo, al emitir un dictamen o un pronóstico), la cuestión jurídica —*quid juris.*

La cuestión jurídica que funda el proceso es la causa determinante de la actividad judicial, sobre todo, de aquella que constituye el momento decisivo: la sentencia decisoria. En términos vulgares: la causa es el pleito que mueve a dar sentencia.

3. La sentencia, a su vez, pone en movimiento otra actividad jurídica, que es precisamente la ejecución de la sentencia. Así, la sentencia —*iudicatum*— es causa de la ejecución.

Por otro lado, si el pleito es la causa determinante de la sentencia, también el pleito, esto es, la reclamación procesal, tiene su propia causa. Y la causa del pleito es una cierta posición de preferencia que el litigante cree tener, y sobre la que reclama una declaración judicial ejecutable. Si a esa posición de preferencia llamamos "derecho", concluiremos que *el derecho es la causa del pleito, el pleito es la causa de la sentencia y la sentencia es la causa de la ejecución.*

4. Venimos hablando de causa jurídica, y ello equivale a hablar de justa causa, pues lo jurídico y lo justo son una misma cosa; es más, el mismo término "derecho" no es sino un adjetivo substantivado equivalente a "lo justo". Ya hemos dicho que "derecho es aquello que aprueban (como justo) los jueces".

Pero la jurisprudencia habla indistintamente de justa causa y justo "título". Quisiera aclarar esta concomitancia. Como he señalado en otro estudio (1), *titulus* tiene un origen muy material. Aunque la palabra servía de antiguo para designar la inscripción sepulcral u honorífica, y también los rubros del *edictum* pretorio, que se escribía en un *codex* de tablillas enceradas o en el *album* público, esa palabra entró de lleno en el lenguaje jurídico, del foro y de la escuela, a partir del uso de los libros jurídicos confeccionados en forma de *codex* (de papiro o pergamino). Estas nuevas ediciones, que se vulgarizan desde mediados del siglo tercero de nuestra Era, estaban divididos en parágrafos denominados *tituli*. El abogado que

(1) [Vid. mi Contribución al *Homenaje a Hinojosa* = AHDE, 23 (1953) 495.]

postulaba en el foro mostraba, en apoyo de sus pretensiones, el *titulus* del libro jurídico (ahora cómodamente transportable y exhibible) en que se hallaba la norma propicia. *Titulus, iustus titulus,* es, por tanto, una manera de llamar al fundamento de derecho; es la base normativa de la causa. En este sentido, se puede decir que esa causa que es el derecho del litigante se funda en un *titulus,* es decir, en unas palabras escritas en un libro que encierra criterios de justicia que esperamos apruebe como tales el juez. Dentro de un sistema legalista, toda causa jurídica, para ser propiamente jurídica, se apoya en un *titulus* de la ley; la técnica de la codificación impondrá quizá algún día la suplantación del justo título por el justo "artículo" del código. El "código" moderno es la forma más acabada de ese *codex* forense que aparece a mediados del siglo tercero.

Ese *titulus* sirve para prever el resultado del proceso, pues se espera que aquel texto sea aprobado como normativo por el juez. Esto quiere decir que todo derecho, como *causa* del litigio, se puede fundar en una previsión conjetural racional deducida de un *titulus.* Si la previsión no falla, la expectativa fundada en un *iustus titulus* será reconocida por el juez y confirmada como *iusta causa.*

5. Pero el *titulus* no es la *causa* de los derechos que entran en la causa procesal. La causa de los derechos está en determinados hechos a los que el *titulus* que esperamos adopte el juez para dar sentencia concede aquella eficacia de crear una posición jurídica preferente.

Los hechos jurídicos son de dos clases: o no impli-

can una manifestación de voluntad, y entonces se llaman acontecimientos naturales, o sí la implican, y entonces se llaman actos.

Los acontecimientos naturales, como el nacimiento o la muerte, tienen, sí, una causa, pero esta causa es natural y no jurídica. La lluvia en algunos casos (por ejemplo, si interviene como condición), la destrucción de una cosa frecuentemente, el parto de la cría de un animal ajeno que está en nuestro patrimonio, el nacimiento o muerte de un hombre siempre, son acontecimientos naturales de interés jurídico, que operan como causas —así, la muerte es *causa* de todo testamento—, pero carecen ellos a su vez de causa jurídica. Su causa, natural, excede del interés jurídico, y ya no hay que remontarse más en la cadena causal.

Hay que hacer, de todos modos, una salvedad a este propósito, y es que tales acontecimientos naturales pueden hallarse como provocados por una actividad humana voluntaria, que sea causa determinante de los mismos; una actividad ya interesante para el juez. Tal es el caso de aquellos actos humanos que desencadenan un acontecimiento natural, dañoso o no, pero que opera como causa de un derecho; asi, cuando se destruye una cosa ajena, o se mata, o cuando se siembra en suelo ajeno, o se engendra una criatura. En estos casos los acontecimientos naturales se nos aparecen todavía con una causa propiamente jurídica que los determinó, y la causa meramente natural queda ahí como absorbida por la jurídica.

6. A los hechos voluntarios llamamos actos. Estos actos pueden ser aprobados o desaprobados por el

juez, y reciben el nombre, respectivamente, de actos jurídicos o lícitos y actos antijurídicos o ilícitos.

El acto ilícito puede estar matizado por un sinfín de circunstancias anímicas que lo determinan —negligencia, celos, hambre, pasión de justicia, venganza, codicia, etc.—, pero tales circunstancias, aun sin dejar de ser interesantes para la calificación y sanción judicial, no funcionan como causas jurídicas, pues no son, en sí mismas, hechos jurídicos.

El acto lícito presenta más interés para la teoría de la causa. Tales actos pueden consistir bien en un hacer, y entonces pueden llamarse gestiones, bien en un decir, y entonces se llaman declaraciones. Tanto las gestiones como las declaraciones se nos presentan a veces con una causa jurídica y a veces con una causa determinante que no es causa jurídica. A aquellos actos jurídicos que no aparecen con causa jurídica llamamos actos primarios; a aquellos otros que sí tienen una causa jurídica llamamos actos secundarios.

Un catálogo de los actos primarios y de los secundarios no es necesario, toda vez que, ante cada caso concreto, es fácil de intuir la clase a que pertenece. La entrega de una cosa, por ejemplo, será siempre (aunque no se presente así) una gestión secundaria, pues obedece a una causa jurídica determinada (pago, donación, préstamo, etc.); la ocupación, en cambio, es una gestión primaria, pues lo que nos mueve a ocupar es algo psicológico o económico, pero no una causa jurídica, y tampoco la *derelictio* que hizo la cosa ocupable es causa de la ocupación, sino tan sólo presupuesto. En el campo de las declaraciones es donde la teoría de la causa encuentra su propio te-

rreno de discusión, en especial cuando se trata de aquellos actos declarativos que llamamos negocios jurídicos.

Una definición de negocio jurídico no se hace aquí necesaria, pero podemos decir que negocio jurídico es aquel acto declarativo por el que se pone una nueva norma de discriminación, que el juez debe tener en cuenta. El texto del negocio jurídico, precisamente por contener una norma, es también un *titulus*.

Dentro de los negocios jurídicos, declaraciones normativas de carácter privado, "leyes privadas", presenta especialísimo interés para la teoría de la causa un tipo fundamental que llamamos contrato.

7. Un contrato es un negocio jurídico en el que intervienen dos declaraciones conexas. Pero hay más. En toda convención congruente hay un consentimiento declarativo, y, sin embargo, no todas las convenciones son propiamente contratos. Lo que, en nuestra opinión, caracteriza al contrato es que las declaraciones bilaterales que lo componen tienen fuerza vinculante para el que las emite. A esas declaraciones vinculantes llamamos promesas. Todo contrato se compone de dos (o más) promesas interdependientes. Esta interdependencia de las promesas es la clave del contrato, pues, si falta, tendremos una simple pluralidad de promesas independientes, que no constituyen un contrato.

8. Llegados a esta noción del contrato como un negocio jurídico constituído por promesas interdependientes, parece necesario hacer una aclaración sobre aquel negocio que llamamos donación. La donación no es, en mi opinión, un contrato, porque no

tiene más que una sola promesa, ya que la aceptación de una donación pura no vincula al donatario; no es una contrapromesa, y así, falta el contrato. Esto no quiere decir que la donación sea un modo de adquirir la propiedad. La tradición que sigue o se realiza simultánea a la promesa de donación es, sí, un acto secundario, pero la donación en sí misma es una simple promesa aceptada. La causa de la donación —la liberalidad, la benevolencia, el agradecimiento, la intención captatoria— es una causa no jurídica, pues tales circunstancias, como en el caso de las que determinan los actos ilícitos, no son en sí mismas hechos jurídicos.

Cuando la donación es onerosa, en la misma medida en que lo es, es un contrato, pues allí el que acepta se vincula con su propia declaración a cumplir el gravamen, es decir, promete. Tal contrapromesa integra, aunque sea parcialmente, el contrato.

Cuando la donación se hace con el fin de remunerar, sólo sé decir que, en la misma medida en que no es una donación pura, es simplemente un pago de una obligación natural, un pago irrepetible.

9. Así, pues, allí hay contrato donde hay promesa y contrapromesa. Un análisis ajustado del contrato debe partir de este elemento constitutivo del mismo que es la promesa.

Si consideramos aisladamente una promesa nos encontramos con que una promesa es una declaración vinculante —que crea una norma de juicio—, emitida por quien quiere vincularse y aceptada por quien quiere colocarse en la posición preferente de exigir de la otra parte un determinado comportamiento, que

es el cumplimiento de la promesa o, eventualmente, un subrogado del cumplimiento.

La aceptación de la promesa es necesaria para que ésta produzca sus efectos. Pero esta aceptación no siempre se nos presenta en la misma forma. Se dan casos en los que no existe una persona determinada que acepta, sino una colectividad, dentro de la cual se ha de determinar ulteriormente quién podrá exigir el cumplimiento; así ocurre en la llamada pública promesa. La pública promesa se hace a persona indeterminada, aunque ulteriormente determinable por la verificación de la condición establecida en la promesa misma; condición que, naturalmente, no debe confundirse con la causa. En ese tipo de promesa la misma publicidad implica una aceptación por el "público" en general, y hay verdadera promesa vinculante.

Considerada así, aisladamente, una promesa, resulta evidente que las promesas independientes, si no constituyen una forma de cumplimiento de otra promesa anterior, carecen de causa. ¿Por qué se promete? Desde luego, alguna causa tendrá quien así lo hace, pero ese motivo, psicológico, económico, no funciona como causa jurídica, pues no es en sí mismo un hecho jurídico.

10. Cuando se nos presenta una promesa independiente, pero sólo en apariencia, pues depende en realidad de una contrapromesa que no aparece a primera vista, tenemos el llamado contrato abstracto. El contrato abstracto no es exactamente un contrato, sino una promesa en realidad contractual, pero que se nos presenta desconectada de su contrapromesa,

como promesa independiente. En otras palabras: es una promesa secundaria (pues es contractual) que se nos presenta como primaria. Como promesa realmente secundaria, tiene y necesita su causa, sólo que este requisito de la causa es aquí negativo, ya que, para exigir el cumplimiento de esa promesa abstracta, no hay que probar la causa; pero la prueba de la inexistencia de la causa desenmascara, por así decir, a la promesa abstracta y hace imposible su ejecución. Todo se reduce, pues, a una traslación de la carga de la prueba, dentro de los límites positivamente establecidos.

11. Si la promesa aislada es una declaración primaria, sin causa jurídica, tales promesas no se nos presentan con tanta frecuencia aisladas cuanto conectadas por aquella interdependencia que caracteriza al contrato. Tal interdependencia hace que esas promesas contractuales no puedan ser consideradas como declaraciones primarias, sino como secundarias. Por tanto, tienen una causa jurídica. Esta causa jurídica de toda promesa contractual es ni más ni menos que la contrapromesa. Cada promesa contractual es causa de la otra con la que se halla conectada. Esto es precisamente lo que motivó aquel abusivo empleo de la palabra *causa* con el sentido de causa final.

En efecto, si cada promesa es causa de la otra, esto obliga a decir que cada una de ellas es a la vez el fin perseguido por la otra. Así, en los contratos, cada promesa es causa y fin a la vez de la otra promesa; causa y fin se identifican. En el lenguaje de la buena jurisprudencia romana se distinguía netamente la *causa* del fin *(res ob quam)*, pero, quizá a

partir del siglo IV, los actos jurídicos se hacen con una causa final: *ob causam*. En el Digesto, los pasajes que presentan esa acepción final de *causa* son pasajes interpolados.

12. Si la doctrina de los civilistas, que ha tomado el contrato como prototipo de acto jurídico para la indagación de la causa, no ha llegado a conclusiones suficientemente claras —y de ahí esa absurda proliferación de teorías—, ello se debe, si no me equivoco, a que no ha aislado, para tal consideración, las promesas que constituyen todo contrato; por el contrario, ha hablado de la causa del contrato sin descomponer la complejidad de éste. La complejidad del contrato ha sido ocasión de la complejidad y oscuridad de la teoría de la causa.

La simultaneidad de las promesas constitutivas del consentimiento contractual, y asimismo, al menos como regla general, de las prestaciones prometidas, hace que ninguno de los actos de cada parte contratante se preste a ser considerado como un *prius*, con lo que se dificulta la consideración de cada promesa como causa de la otra. Esa simultaneidad tiende a convertir en un solo acto lo que es coordinación de dos actos declarativos distintos, de dos promesas. En consecuencia, en vez de considerar a cada promesa como causa de la otra, se tiende a identificar la causa del todo con la razón económico-social que justifica el negocio y lo tipifica según los esquemas normativos. En vez de decir que la promesa de vender es causa de la promesa de comprar, y viceversa, se dice que el cambio de una cosa por un precio es la causa, esto es, el fin económico-social, del contrato de com-

praventa. Con esta manera abreviada, y aparentemente cómoda, de indicar la causa, ésta queda extrañada del análisis de estructura propiamente jurídico y se remite a las consideraciones económicas y psicológicas, de carácter finalista y evidentemente extrajurídico.

Desde un punto de vista económico y psicológico, es posible que una promesa unilateral resulte un monstruo irracional. Desde un punto de vista de análisis de estructura, en cambio, la promesa es el elemento simple de que se compone todo contrato. Toda teoría jurídica de la causa debe partir de este análisis y relegar los fines que persigue el contrato al estudio de los sociólogos y de los economistas.

13. No se me oculta que este análisis del contrato como nexo de dos promesas resultará chocante para quien tenga presente la categoría tradicional del contrato llamado real. En efecto, en los contratos reales hay un acto de entrega —la desdibujada *datio*— que se nos presenta como un *prius* de toda la relación contractual, de suerte que en tales contratos no se ve más que una sola promesa: la promesa de devolver lo ya recibido.

Sin duda que la subsistencia de estos contratos reales, que "se perfeccionan por la entrega" —y esa entrega se llama precisamente *causa civilis*— resulta ya una contradicción insubsanable dentro del sistema contractual moderno, en el que todo consentimiento de obligarse recíprocamente, siempre que las promesas de obligarse no constituyan actos ilícitos (por ejemplo, la promesa de matar), constituye ya un contrato. No es que se niegue la existencia de un con-

sentimiento y, por tanto, de una bilateralidad genética en tales contratos llamados reales, sino que se niega la reciprocidad de obligaciones, es decir, la existencia de una contrapromesa y, por tanto, la bilateralidad funcional. Sin embargo, es evidente que la doctrina moderna pugna por liberarse de ese módulo forzado del contrato real, y tiende a considerar que tales contratos son, en realidad, tan consensuales como los demás: que una convención de prestar, de depositar o de pignorar es ya un contrato como otro cualquiera. Al serlo, se restablece la estructura del contrato, con su doble promesa: por un lado, la promesa de prestar, depositar, pignorar, y, por otro, la promesa de devolver lo prestado, depositado o pignorado. Cada promesa se hace así causa (y fin) de la otra.

Esta tendencia de la mejor doctrina moderna viene a superar un residuo histórico cuya génesis resulta fácil de reconocer. Quiero aludir a ella, pero me dispenso de más explicaciones ya que éstas pueden encontrarse en otro estudio (1). Se trata de lo siguiente: La jurisprudencia romana no conoció el contrato real, sino que distinguió, siguiendo la pauta del Edicto pretorio, unas acciones en las que el juez debía juzgar "todo lo que uno (de los contratantes) debía al otro según la buena fe", y otras acciones en las que el juez debía juzgar estrictamente "si el demandado debía dar tal cantidad —o tal cosa— al demandante". En este segundo caso no se veía propiamente un con-

(1) [Vid. mis *Observaciones sobre el "edictum de rebus creditis"*, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19 (1953).]

trato, sino un hecho, normalmente una entrega con un fin *(ob rem)* que no había tenido lugar: una causa de crédito, pero no un contrato, ya que no existían contraprestaciones posibles. El mutuo era el prototipo de esas causas de crédito no contractuales, pero también tenían el mismo carácter crediticio la entrega en préstamo de uso no consuntivo o la entrega en prenda. Es decir, ni el mutuo, ni el comodato, ni la prenda eran propiamente contratos, sino causas de una acción crediticia. Distinto era el caso del depósito, que estaba sancionado, al menos a partir de cierto momento, como verdadero contrato, por una acción de "buena fe", en la que venían en consideración judicial las prestaciones y contraprestaciones debidas.

Así las cosas, un maestro de Derecho que vivía en Oriente, apartado de las corrientes generales de la jurisprudencia de su época, pero muy erudito, como buen oriental, en la literatura jurídica anterior, y muy sagaz y osado expositor escolástico, aprovechando una distinción que tenía otro sentido, construyó un un tipo de obligación "contractual" sobre la base del mutuo, considerando que tal obligación se contraía por la entrega de la propiedad. Gayo, que así llamó la posteridad a ese importante profesor del siglo II que la contemporaneidad y posteridad inmediata pasó en silencio, no fué más allá en su construcción. Siglos más tarde, su conato didáctico fué aprovechado y notablemente ampliado para sistematizar en la nueva categoría del *contrahere re* aquellas otras figuras crediticias del comodato y la prenda, más el depósito, en el cual el cumplimiento consistente en la devolución de lo depositado presuponía también una pre-

via entrega. De estas figuras Gayo no había dicho nada al esbozar su categoría del contrato real. De este modo, esas cuatro figuras —mutuo, comodato, depósito y prenda— fueron convertidas en contratos reales. Así lo confirmó Justitniano Emperador, en el siglo VI, y así lo aceptó, siglo tras siglo, el conservadurismo de la civilística europea.

Nada sorprendente, por tanto, que si los contratos llamados reales proceden (excepto el depósito) de negocios no contractuales, su posición dentro de la actual sistemática contractual resulte sumamente incómoda. Naturalmente, esto no quiere decir que debamos dar marcha atrás, que debamos despojar a los préstamos y las prendas de su calificación contractual; antes bien, lo que debe hacer la doctrina civilística es superar ese lastre del carácter real y tratar tales negocios como verdaderos contratos, esto es, como contratos consensuales: ultimar consecuentemente las insinuaciones en ese sentido de la mejor doctrina moderna.

14. Volviendo a nuestro tema, en todo contrato —también en los llamados contratos reales— hay dos promesas conexas que, en cuanto promesas, funcionan la una como causa de la otra. El que el interés del contrato pueda ser preferentemente —o exclusivamente— de una sola de las partes contratantes no impide este análisis de la estructura contractual. Tal exclusividad no será nunca rigurosa, si es que la parte aparentemente desinteresada puede, eventualmente, exigir algo de la otra, como ocurre, para tomar el caso extremo, con el depositario gratuito. Por otro lado, el acto de entrega, en todo contrato, no es un

elemento perfeccionador del contrato, sino un acto de cumplimiento de lo prometido (promesa de prestar, de depositar, de pignorar). Como tal entrega, es un acto secundario, cuya causa está precisamente en la promesa que lo determina. También la entrega de devolución es un acto de cumplimiento, y un acto secundario, cuya causa es la promesa de devolver.

Así, pues, nos afirmamos en la opinión de que en todo contrato, puesto que todos ellos se componen de promesas, la causa de cada promesa está en la otra promesa. No es correcto hablar de la "causa del contrato", sino de la causa de las promesas contractuales.

* * *

15. Analizada así la función jurídica de la *causa,* veamos finalmente qué perspectivas puede abrir este análisis en orden a la teoría del derecho de guerra.

¿Es la guerra un acto primario o secundario? Para aquellos que reputan toda guerra como acto ilícito, la cuestión de la causa de la guerra no debe plantearse, ya que tal causa no tendrá relevancia jurídica, como ya hemos dicho ocurre con todo acto ilícito. Pero esta teoría pacifista, no sólo está desacreditada, sino que es brutalmente errada. En efecto, en el orden internacional público, cuando alguien cree tener un derecho contra otro, acude a la guerra de la manera más natural, pues no existen jueces para juzgar, ni, y esto es lo más importante, un sistema efectivo de ejecución. Hago caso omiso, naturalmente, de esos ensayos de jurisdicción internacional que se reducen a justificar la posesión, es decir, a difamar las agresiones al *status quo.*

La guerra es, por tanto, una forma, rudimentaria, si se quiere, pero la única posible de defender el derecho que uno cree tener en el orden internacional público, es decir, interestatal. La guerra es, en este sentido, un proceso extraordinario, en el que, en lugar de una sentencia judicial, la decisión viene dada por la victoria legítima, que expresa un recóndito beneplácito divino. La victoria es causa de la ejecución, y causa de la victoria es la contienda bélica misma; ésta, a su vez, tiene como causa un pretendido derecho.

Ahora bien: hemos dicho que tener derecho quiere decir abrigar una expectativa racional de sentencia favorable fundada en una base normativa que hemos llamado *titulus*. Pero en este orden extraordinario de proceso que es la guerra, la dificultad está en la previsión de sentencia favorable. Como tal sentencia favorable es la victoria legítima, ¿quién podrá tener esa expectativa de victoria legítima?

En primer lugar, es claro que, para contar con esa expectativa, se requiere una capacidad general de beligerante, esto es, ser un *iustus hostis,* esa pieza fundamental de la teoría del *ius belli* de la Europa moderna, según ha expuesto magistralmente Carl Schmitt. Y tal capacidad, como es sabido, la tienen sólo los reyes, suplantados luego por los estados soberanos. Las otras fuerzas que pueden desencadenar *de facto* unas operaciones bélicas no son *iusti hostes;* su guerra no puede ser un *iustum bellum,* ni su éxito bélico una *iusta victoria.* Cuando se trata de guerras civiles, para que pueda apreciarse esa *iustitia,* se requiere una situación de duplicidad de estados; cuan-

do los beligerantes civiles se constituyen como estados distintos, o se trata de guerra entre reyes, puede apreciarse en tales beligerantes la capacidad jurídica de guerrear y la victoria resultante puede llamarse una *iusta victoria*.

Por otro lado, la Victoria debe resultar de una guerra realizada *rite*, con los modales de la legitimidad cristiana.

Pero aparte esos requisitos procesales, no pueden determinarse razones materiales para una expectativa fundada de victoria, porque sobre razones técnicas de mayor potencia militar no debe contarse, ya que, ordinariamente, el adversario que se decide a entrar en guerra cree que su potencia es suficiente para conseguir la victoria.

Así, pues, resulta difícil decir cuándo los reyes —o los estados— tienen una expectativa materialmente fundada de victoria, es decir, cuándo tienen derecho. No es posible aquí aquella previsión racional del proceso ordinario, pues la sentencia judicial es razonable, en tanto la victoria no puede conjeturarse sobre una base normativa, sobre un *titulus*. Porque la victoria, en lo que se refiere a las condiciones materiales y no puramente rituales, es difícilmente previsible, toda vez que la Victoria, la Victoria legítima, es más bien un don divino que un verdadero juicio divino. La Victoria, como la decisión por suerte, sustituye un juicio racional sin llegar a serlo. La Victoria es muda y es ciega, y esa misma irracionalidad determina su imprevisibilidad.

16. Si este resultado a que llegamos acerca de la imposibilidad de fundar una expectativa de victoria,

o sea, de decir que se tiene derecho en el orden internacional público, y, por tanto, de apreciar una *iusta causa* para ese acto jurídico primario que resulta ser la guerra, nos parece a todos excesivamente duro, ello se debe sobre todo a que el éxito militar nos parece una decisión inapelable. Pero no olvidemos que esto mismo ocurre con las sentencias ordinarias. Cuando ha recaído ya una sentencia suprema, inapelable, tenemos igualmente un *summum ius*. Aquella sentencia crea estado jurídico. Lo mismo con esta sentencia extraordinaria que es el éxito militar; sólo que la guerra, a diferencia del proceso ordinario, es iterable; es decir, la fuerza de cosa juzgada tiene aquí menos gravedad que en el orden civil.

Pero no hay que olvidar que, tanto las sentencias definitivas de los tribunales supremos ordinarios, que suelen declarar razones, y razones previsibles, y suelen ver los títulos, como la sentencia menos definitiva del éxito bélico, que es muda y ciega, no son, de ningún modo, irremediablemente definitivas. En este mundo que vivimos no hay nada absolutamente definitivo, y todo juicio, razonable o no, está supeditado todavía a una última instancia de apelación: la instancia divina del *Iudicium Universale*. El juez es allí el mismo Jesucristo en persona; la norma, la norma donde se puede buscar el *titulus*, la del Decálogo y el Evangelio, mitigados *naturaliter* —es decir, como *ius naturale*— cuando se trate de juzgar a los pobrecitos infieles. Sobre esa base, ya es posible una cierta previsión, pues el Juicio de Dios, que es inescrutable, es, sin embargo, razonable y, por tanto, previsible, aunque de un modo imperfecto por la imperfección

de nuestra inteligencia. Esto hace que sobre la base de ese *ius divinum* —*ius naturale* para los infieles— se pueda hablar de una expectativa fundada de derecho, es decir, de sentencia divina favorable, y de ahi que se imponga como necesaria para la mente humana, agobiada por la injusticia de los éxitos bélicos, la consideración de una *iusta causa* de la guerra. El hombre medieval habló de la *iusta causa* de la guerra porque creía, y tenía razón, en esa última instancia del Juicio Universal. El europeo moderno, abominando del *ius divinum* y de esa última instancia, abrió la fosa de su angustia y de su desesperanza. Esa conquista moderna fué, en realidad, una conquista protestante, porque Europa misma, como subrogado de la Cristiandad, es una creación protestante, un producto de la neutralización.

Comprendo que a simple vista este *Iudicium Universale* aparezca quizá como demasiado lejano para poder influir realmente en la vida de los procesos ordinarios y extraordinarios, pero sería señal de la más cruda miopía el no pararse a advertir que, para cada uno de nosotros, para cada juez y cada vencedor, para cada litigante y cada beligerante, ese juicio es terriblemente próximo, pues a cada uno de nosotros espera inminente, en un *novissimus dies* que es *incertus quando sed certus an,* un juicio particular, que coincide exactamente con el *Iudicium Universale* que ha de tener lugar al fin de los tiempos. Ese juicio particular de nuestro particular *novissimus dies* tarda muchas veces menos de lo que suele tardar en recaer la sentencia revocadora del tribunal civil su-

perior, que, aunque se llame supremo, no es nunca el *ultimus*.

El curso de nuestras ideas, al calor de la inspiración schmittiana, nos ha conducido al *Iudicium Universale;* y así me atrevería a excitar la inteligencia privilegiada de Carl Schmitt para que de las cenizas de ese *jus publicum Europaeum,* engendro de la Reforma que él mismo declara fenecido, haga revivir la esperanzadora y vital perspectiva del juicio infalible de Dios, última instancia de todo lo jurídico.

2. CARL SCHMITT EN COMPOSTELA *.

Carl Schmitt es, ante todo, un gran jurista; según él mismo dice, "el último cultivador del *jus publicum Europaeum*". Su pensamiento, si no me equivoco, sólo por juristas puede ser íntegra y radicalmente captado. Así, cuando se habla del "decisionismo" político de Carl Schmitt, el lector no cultivado en la Jurisprudencia tiende a identificar y caricaturizar esa posición como la de un torpe voluntarismo, con el clásico *sic voleo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*. Un jurista que merezca ese nombre, en cambio, está en condiciones de calar en la raíz de ese pensamiento y de reconocerlo, pese a la aplicación política, como un pensamiento auténticamente jurídico. Porque el meollo de todo lo jurídico es el juicio, y el juicio es siempre una *decisio*. Toda *sententia* es, sí, una *opinio*

(*) Publicado en *Arbor*, 73 (I/1953).

iuris, pero principalmente es, en cuanto se destina a la realización ejecutiva, un *decretum,* un acto que discierne, discrimina y decide una situación de *ambiguitas.* No es la *vis,* la violencia, por mucho que se diga, lo más contrario al derecho, pues éste mismo necesita de aquélla para vivir, sino la ambigüedad; con ésta no puede el jurista tener concesión alguna. Y todo el pensamiento de Carl Schmitt es una permanente lucha intelectual contra la ambigüedad. Y si se dice que su pensamiento es de crisis, esto puede admitirse por cuanto todo juicio es una *crisis* en el sentido auténtico, y todo derecho es un derecho judicial o crítico. La misma guerra es también un juicio, una crisis que discrimina, y por eso Carl Schmitt ha estudiado con más agudeza que nadie el tránsito por la guerra que discrimina a la que parte de una previa criminalización del enemigo agresor, esto es, aquella guerra que, al politificarse, se hace, en cierto modo, una guerra civil.

Así, pues, el decisionismo político de Carl Schmitt es una forma de juridificación de la política. Paradójicamente se aviene, en este sentido, con la teoría del llamado "Estado de Derecho"; pero la divergencia es radical, por cuanto ésta parte de una concepción legalista-normativista, en tanto Carl Schmitt parte, por el contrario, de una concepción realista del derecho como "orden concreto". Idea ésta que capta en su misma existencia la vida jurídica, evitando tanto el esterilizante normativismo, preámbulo del positivismo, cuanto el sociologismo disolvente. Que todo orden jurídico real es siempre un orden concreto parece, desde luego, una verdad obvia, y, sin embargo,

constituye, dentro de la historia de la ciencia jurídica, un descubrimiento reciente; un descubrimiento cuyas consecuencias científicas se irán manifestando con el tiempo. Para los historiadores del derecho —y aquí hablo como romanista— la concepción del orden concreto viene a hacer posible una configuración verdaderamente histórica, no maleada por los apriorismos.

Pero en Carl Schmitt ni "decisionismo" ni "orden concreto" constituyen ideas fijas que queden ahí, sino como fases de un más amplio pensamiento que, sin reversiones ni claudicaciones, crece y se perfila en un fecundo desenvolvimiento, y que no sólo impulsan más allá al pensamiento del mismo autor, sino que fecundan o fertilizan también el pensamiento de cuantos llegan a participar de su impulso.

Actualmente, el pensamiento de Carl Schmitt ha florecido en una rica obra, que lleva el título de *Der "Nomos" der Erde* (1950), del que el lector español ya pudo saborear algún adelanto, en castellano. Todo derecho —es la idea fundamental del libro— se origina y radica en un acto primario de toma y acotamiento de la Tierra ("Landnahme"); todo *nomos* es, en principio, una distribución originaria *(nemein) de la Tierra* (1). Tal determinación es también, en sí misma, una decisión de efecto constitutivo, que sirve de base y de título para la formación de un orden jurídico concreto, un derecho válido para aquella zona delimitada. Así, los cambios de estructura en

(1) [Vid. ahora, también, del mismo autor, *Nehmen Teilen Weiden. Ein Versuch, die Grundsfragen jeder Sozial —und Wirtschafts— ordnung von "Nomos" herlichtig zu stellen*, en *Gemeinschaft und Politik* 1 (1953) 2 pág. 18.]

la distribución de la Tierra, el trazado de nuevas rayas o la superación de ciertas medidas producen un cambio correlativo en la estructura jurídica; la intervención de nuevos espacios, una intromisión de nuevos problemas; la antítesis de la Tierra y del Mar, una contradicción eónica de la historia político-jurídica. Todas las manifestaciones de esa idea matriz aparecen concienzuda y sagazmente analizadas en el libro, con ese arte inimitable de Carl Schmitt, para entrelazar la más sabrosa y erudita documentación con el disparo feliz de la idea más aristada y punzante.

Con todo, tampoco esa fase de *Der "Nomos" der Erde* quedará inerte. Es un libro que empuja más allá, y también al mismo autor.

Como de uva pisada, la fecunda sustancia del pensamiento de Carl Schmitt da siempre más sin agotarse. La realidad trágica de estos últimos años se encargó de estrujarle, y él supo buscar la *salus "ex captivitate"* y sacar "una bendición" de su misma catastrófica existencia. Así, vemos hoy encaminada su ruta intelectual hacia una concepción cristiana del derecho y de la historia; y no por las vías jusnaturalistas que muchos de sus compatriotas redescubrieron, sino por una senda menos trillada, en la que se replantea la problemática con una luz más nueva; que no, por ser nueva, deja de poder conducir a la Verdad.

Destellos de esa nueva, *futura* concepción cristiana de Carl Schmitt tenemos en sus últimos escritos: en el mismo libro mencionado, en el artículo de *Arbor*, 62 (febrero 1951), pág. 237, acerca de las "Tres po-

sibilidades de una visión cristiana de la Historia" y en su conferencia sobre "La Unidad del Mundo", pronunciada, la pasada primavera, en varios centros culturales españoles, y que tuvimos la suerte de escuchar en el recinto de nuestra Universidad de Santiago, en Compostela (1). Suerte especial, porque el pensamiento de Carl Schmitt, en el ámbito de esta ciudad universitaria maravillosamente empapada de esencias del Cristianismo, en la meditación y perífrasis de los claustros y rúas, parece hacerse más transparente y deja entrever un posible más allá en el que la luz es más pura. Por esto, nuestro título "Carl Schmitt en Compostela" no es simple reflejo de anécdota, sino símbolo del verdadero sentido de nuestro comento. "Compostela" es ahí una categoría; categoría única.

* * *

No sólo como jurista europeo, sino como hombre de nuestros días, Carl Schmitt se enfrenta con el hecho insoslayable del conflicto entre las dos fuerzas imperialistas que se disputan hoy la hegemonía del mundo: Rusia y los Estados Unidos. Ambas potencias extraen sus principios de una "Filosofía de la Historia": del materialismo histórico, aquélla; del Progresismo, ésta; pero ambas se baten por el imperio de la técnica y por la unificación del mundo mediante la técnica. En este sentido, entre la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y los Estados Unidos no hay una gran diferencia. Las dos poten-

(1) [Publicada ahora en la serie "O crece o muere", 1951.]

cias luchan encarnizadamente por tecnificar totalmente el mundo e imponer totalmente su propia concepción marxista o progresista.

Ante este crucial dilema, Carl Schmitt vuelve su mirada hacia una tercera idea salvadora, e indaga las reservas del Cristianismo. ¿Qué puede oponer el Cristianismo contra esa "Filosofía de la Historia" que inspira y vivifica la potencia de los dos rivales? Carl Schmitt se detiene en la consideración de tres "posibilidades".

En primer lugar, Carl Schmitt ve una reserva del Cristianismo en el paralelismo histórico, que cuantos hicieron un esfuerzo de autocomprensión histórica han vislumbrado, entre nuestra época y el primer siglo cristiano.

Quizá esa misma consideración lleva al autor a un segundo aspecto que presenta el Cristianismo para una visión actual de la historia: la del Imperio como fuerza "que detiene" (el *katechon* paulino) la venida del Anticristo.

En tercer lugar, ve Carl Schmitt en el Cristianismo una reserva que puede servir para superar las concepciones de la "Filosofía de la Historia", cual es la esencial historicidad del Cristianismo, que no constituye una simple doctrina moral, sino un "suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad", que rebasa, como hecho histórico, toda posible "Filosofía de la Historia".

Es posible que aquí, como otras veces, los enunciados schmittianos encierren más de lo que expresan; pero, en todo caso, nos veremos impelidos, por la misma fuerza de su dialéctica, a exponer con plena

libertad algunas reflexiones y dudas que ese planteamiento de una visión cristiana de la historia ha suscitado en nosotros, en la serena paz de Compostela.

* * *

En primer lugar, reconocemos que el paralelismo con el Cristianismo primitivo sirve para la interpretación de algunos aspectos históricos contemporáneos pero quizá pudiera decirse lo mismo de la comparación con el siglo I antes de Jesucristo, es decir, con la abigarrada época de las guerras civiles (1). Por lo demás, si el Cristianismo es historia y la historia es algo irreversible, aquel paralelismo será, sí, un buen tema intelectual, pero difícilmente podrá actuar como fuerza operante en el desarrollo de los acontecimientos, pues no olvidemos que lo que se busca es precisamente algo capaz de superar la enorme fuerza de los dos colosos enfrentados.

Análoga consideración debemos hacer acerca de la tercera posibilidad. En efecto, aunque la historia sea siempre más que toda "Filosofía de la Historia", aunque los acontecimientos reales se sobrepongan a las reflexiones sobre dialéctica de la historia, una y otra se mueven en planos distintos, y una superación de una "Filosofía de la Historia" no se conseguirá más que con otra "Filosofía de la Historia", o, para decirlo más exactamente, lo que el Cristianismo debe oponer a aquella "Filosofía de la Historia" es una "Teología de la Historia". De este modo, el pensamiento, también el pensamiento de un jurista, a pe-

(1) [Cfr. el primer escrito aquí recogido.]

sar de las autolimitaciones a las que Carl Schmitt quiere permanecer fiel, se ve abocado a abrazar una Teología.

Es claro, de todos modos, que para Carl Schmitt la posibilidad de más enjundia, de las tres enunciadas en su artículo de *Arbor,* es la de la visión de una fuerza "que detiene" la venida del Anticristo, esto es, del *katechon* paulino. En su conferencia, Carl Schmitt insistía preferentemente sobre esta posibilidad, pero ya en su libro (págs. 29 y sigs.) hablaba de la teoría del *katechon* como auténtica concepción cristiana.

Entramos con esto en el terreno de la Teología, y no sabría seguir adelante sin la previa declaración de que pongo siempre mis palabras *sub correctione Ecclesiae.*

El pasaje paulino sobre el *katechon* es, como se sabe, un pasaje sumamente oscuro. Conviene citarlo. Se trata de una referencia a la venida del Anticristo, en San Pablo, II, *ad Thessalonicenses,* cap. 2: (3) *Ne quis vos seducat ullo modo: quoniam nisi venerit discessio primum, et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis,* (4) *qui adversatur, et extollitur supra omne, quod dicitur Deus, aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat ostendens se tamquam sit Deus.* (5) *Non retinetis quod cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis?* (6) *Et nunc* quid detineat *scitis,* ut reveletur in suo tempore. (7) *Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut* qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat. (8) *Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris suit, etc.*

San Pablo habla aquí de algo *(quid)* y de alguien *(qui)* que actúa como fuerza retentiva de la venida del Anticristo; una fuerza que desaparecerá para que el Anticristo haga su aparición en el momento predeterminado por la Providencia *(in suo tempore)*. Esta fuerza cumple así una función providencial. Pero San Pablo se remite a unas previas explicaciones orales que no conocemos, y por eso la Iglesia no ha dado a este pasaje una interpretación única. Intérpretes de todos los tiempos han visto en el *katechon* el Imperio romano, y hasta concretamente al emperador Nerón en los primeros años de su reinado, antes de que se le declarara la funesta vesania. Al representar un orden de paz y de justicia, el Imperio sería un recio obstáculo para la irrupción del Anticristo, pero ese orden desaparecería algún día, y había que estar preparados. Esa interpretación fué frecuente en la Patrística y aun suele admitirse hoy como la más probable. Carl Schmitt cree que no pudo darse ninguna otra, y que este *katechon* viene a ser como el único "puente" posible para salvar la "parálisis escatológica" y producir el gran Imperio Cristiano-Germano, en el que la idea de la "retención" actúa como fuerza operante de indiscutible empuje. En este sentido, fuera cual fuera el sentido originario del término paulino, la idea habría encarnado en aquel término y siempre sería digna de consideración. Por lo demás, las otras interpretaciones propuestas, ya sea la que ve en el *katechon* la oración, o los "operarios evangélicos", o la misma interpretación apocalíptica, que pone en relación la venida el Anticristo a la Tierra con la victoria celestial del Arcángel San Miguel,

et Angeli eius, sobre el Diablo y los suyos (San Juan, *Apocalypsis,* 12, 7 y sigs.), tropiezan todavía con mayores dificultades.

Pero el problema, para nosotros, no está tanto ahí cuanto en la duda de si esa "posibilidad" constituye realmente la mejor reserva del Cristianismo para una visión de la historia capaz de operar como fuerza que impida la catástrofe temida; y por catástrofe puede entenderse también aquella unificación técnica del mundo a que aspiran cada uno de los dos colosos rivales. En otras palabras: ¿Está la principal virtud histórica del Cristianismo en retrasar el Fin del Mundo? A esta pregunta creo, francamente, que podemos dar una contestación negativa.

* * *

Aquí está el nudo de la cuestión: en que afirmamos que una visión cristiana de la historia no puede prescindir de su Escatología. El Fin del Mundo —*eschâte hóra, novissimus dies*— no sólo no es algo extraño a la esencia del Cristianismo, sino que constituye, por la segunda venida de Jesucristo, la *Parusía,* un hecho histórico capital, el remate de la historia propiamente dicha, ya que toda la historia, cristianamente concebida, se encamina hacia esa *hora,* y en ella los hechos históricos de todos los tiempos cobrarán su verdadero valor y manifestarán su verdadero sentido providencial.

No es exacto decir que una visión escatológica provoca una "parálisis" de la actividad humana, un aniquilador quietismo. La certidumbre y permanente

presencia de nuestra particular última hora, de nuestra propia muerte, no provoca normalmente la parálisis de nuestra habitual actividad ni destruye nuestra voluntad; antes bien, todo nuestro operar cobra su razón de ser en vista de ese fin particular, nuestro fin terrenal. Y si nuestra muerte, siempre más próxima que el Fin del Mundo, no tiene por qué provocar la paralización de nuestro esfuerzo, con menos razón debe motivarlo el conocimiento cierto de aquel siempre más lejano Fin del Mundo. Si una tal parálisis ocurrió alguna vez, como se cuenta del Milenio, ello se debe a una epidemia de histerismo, que de ningún modo es correlato racional de la Escatología cristiana; una Escatología llena de esperanza, puesto que se funda en la certeza de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos, y llena de incentivos para el esfuerzo individual y colectivo, puesto que se funda en la certeza de que la suerte de la otra vida, la Vida Eterna, depende precisamente de nuestra actividad para incorporarnos e incorporar a los demás a la acción poderosa de la Gracia.

Lo que sí queda inhibida con la Escatología, no tanto como tal Escatología cuanto por cristiana, es la llamada "voluntad creadora". Creo que esto requiere una explicación, más necesaria aún por tratarse, como se trata, de una contraposición con un pensador alemán.

La verdad es que nuestra voluntad —la voluntad humana— no puede ser creadora. La Creación se agota por entero en la obra de Dios Creador. El hombre que pretende crear pretende insensatamente usurpar una operación exclusivamente divina; en

efecto, toda voluntad creadora se nos presenta como de inspiración mefistofélica. Por ese camino, probablemente, le vino a Goethe y a la Cultura germánica. La voluntad racional del hombre es una voluntad de cumplimiento, de realización, de cooperación divina, pero no de Creación. Si examinamos los actos más elevados y fecundos de los hombres, veremos inmediatamente que no son actos de creación. Indiscutiblemente, el acto más sublime y de mayor eficacia que puede hacer un hombre —no cualquier hombre, sino el ungido con los carismas necesarios— es el de provocar la Transustanciación Eucarística. Y no es, ciertamente, un acto creador, sino de exacto cumplimiento de un mandato, precisamente de un mandato divino en el sentido más estricto. Y lo mismo puede decirse de todos los Sacramentos. Si descendemos a otros actos humanos nobles, eficaces y de la mayor importancia —la siembra de los campos, la catequesis, la generación y educación de los hijos, la construcción de habitáculos, la doma de los animales útiles, la confección de los más diversos utensilios, el enterramiento de los muertos, la conducción de las batallas, la curación de los enfermos, el aprovechamiento de las energías naturales, el descubrimiento de nuevas tierras o nuevas verdades, el establecimiento de sentencias y leyes justas—, ninguno de estos actos podemos decir que sea un acto de "creación"; son siempre servicios de realización: de cumplimiento de una misión, como tales "servicios" que constituyen. Cuando hablamos de "pro-creación", nuestro mismo lenguaje reconoce sabiamente que no se trata de una "creación", sino de una cooperación a la crea-

ción divina; por eso toda "pro-creación" es una "reproducción".

La ambición creadora suele encauzarse más bien por la producción artística. Efectivamente, es el artista —*poeta*— el que corre más riesgo de caer en las inspiraciones mefistofélicas. El artista opera con una técnica al servicio de una idea de composición armónica; reproduce fielmente esa idea y, en ese sentido, es un "reproductor" o también un "recreador". Esta obra de "recreación" tiene un fin, cumple un servicio. Cuando el artista se despoja de esa humildad de reproducción y servicio, y forja un arte al servicio gratuito de su fantasía, es decir, cuando se lanza por la pendiente del "arte por el arte", entonces el artista corre el riesgo de caer en rebelión. En esta rebelión está, por lo demás, el germen de la degeneración del mismo arte, pese a que tales comienzos degenerativos se suelen ocultar con el ropaje deslumbrante de la novedad y del acierto genial. El mundo moderno ha podido cosechar los últimos resultados del "*non serviam!*" del "arte por el arte" y toda la lucha de los artistas mejor orientados de hoy está por la reconquista de un arte "que sirva"; de la obra, no creadora, sino recreadora.

El hombre es un ser racionalmente "sirviente" —aunque la filiación divina sublime sea su natural servidumbre— y no es un ser creador. La certidumbre de su fin y del Fin del Mundo le manifiesta sus límites, pero aumenta su rendimiento de servicio operante. De ese modo, la vivencia de una Escatología acentúa en él precisamente los rasgos del hombre cristiano, y, por lo que a nuestro tema respecta, una

visión histórica que prescinda de la Escatología no puede ser una visión auténticamente cristiana.

Paralizar el Fin del Mundo no tiene razón de ser más que como cumplimiento de la Voluntad providencial, pues, como dice el Apóstol, el Anticristo vendrá *in suo tempore,* y su venida es inevitable. Pero la venida del Anticristo no es sino uno de los signos precursores de la *Parusía* de Jesucristo; en este sentido, aquel Fin, no sólo no debe ser repugnado, sino que debe ser deseado, por más que tampoco esté en nuestra mano el adelantarlo. Nuestra actitud de cristianos es la de una esperanzada expectación: *expectantes beatam spem.* Espera llena de gozosa dilección y penitente diligencia.

Que no se nos oculte, tras el tétrico terror del Anticristo, la alegre *Parusía* de Cristo. En ese acontecimiento trascendental la Historia tiene su fin y su aclaración definitiva. He ahí un punto en el que toda visión cristiana de la historia debe quedar bien centrada.

De todos es sabido que el alma de cada uno, en el primer instante de su separación del cuerpo, recibirá una sentencia de bienaventuranza eterna (aunque pueda aplazarse a un tiempo de purgatorio) o de eterna condenación; y que, al fin de los tiempos, vendrá Jesucristo, *cum gloria* (pues la Gloria de Dios es el fin fundamental de toda la obra divina), a juzgar "a los vivos y a los muertos". Ese juicio universal será simultáneo y público. Hasta dónde esa iteración del juicio —particular y universal— quede afectada por la superación del Tiempo en Dios, no es menester indagarlo aquí, pero sí es evidente que esa simul-

tánea publicidad señala una profunda diferencia entre el *iudicium universale* y el *iudicium particulare*, y hace que aquél sea un acontecimiento capital de la Historia del Universo. Esto es de todos sabido, pero, si no me equivoco, no solemos percatarnos de la importancia "histórica" del Juicio Final y de sus hondas repercusiones para una comprensión de la historia, para la "Teología de la historia".

* * *

Carl Schmitt, que con tanta sagacidad ha infiltrado en la interpretación de los hechos políticos que constituyen la historia un punto de vista jurídico, no ha superado aún la sima que parece existir entre el juicio histórico y el juicio ético. Y hablamos aquí de "ético" o "moral" en un sentido amplio que está por encima de la antítesis *Logos-Ethos,* pues nuestra Fe también entra como materia del juicio ético. Ambos juicios, el ético y el histórico, parecen no coincidir, por cuanto el primero parte de actos de conciencia, y el segundo tan sólo de resultados externos. Por ello, parece que el hombre moralmente irreprensible puede, no obstante, fracasar en la historia y merecer con ello un juicio histórico desfavorable; viceversa: el salvador de un pueblo o el dominador de los tiempos puede, con todo, condenarse.

Esta tensión y divergencia existe en realidad, pero hay que indagar todavía si esta divergencia no halla un punto de solución. Ante todo, no debemos olvidar que nuestros juicios éticos y nuestros juicios históricos son imperfectos. El hombre no puede sentenciar

de una manera absoluta acerca del valor moral de un acto ni de una vida humana, precisamente porque las conciencias permanecen semiocultas. Tampoco un juicio histórico, juicio de resultados, puede ser ni mucho menos perfecto, precisamente porque son pocos los resultados que llegamos a conocer. Pudiera pensarse quizá que con el transcurso de los siglos se pueden acumular más datos para formar un juicio histórico más cabal, pero el hecho es que con el transcurso del tiempo tales datos, en parte, se ocultan en la noche del olvido y, en parte, se enredan en la trama inextricable de las concausas; de esta suerte, no podemos juzgar hoy a Alejandro mejor que sus contemporáneos, ni el historiador del siglo XXII estará en mejores condiciones para juzgar a Napoleón que los héroes de Gerona o Zaragoza.

Esto quiere decir que la divergencia aparente entre el juicio ético y el histórico procede de la misma imperfección de éstos, lo que explica igualmente la desigualdad entre unos juicios éticos y otros éticos también, entre unos juicios históricos y otros. Tanto las conciencias como los resultados externos nos son imperfectamente conocidos. Tan sólo los conoceremos bien en el Juicio Final.

No cabe duda de que el Juicio Final es, en sí mismo, un importante resultado histórico, pero al mismo tiempo es la más grave decisión de toda la historia: la discriminación pública, total y definitiva de los triunfadores y los fracasados, de los que tenían y de los que no tenían razón. El Juicio Final será así el verdadero momento para obtener un juicio histórico perfecto. Ahora bien: este juicio es también un jui-

cio ético, por cuanto itera, universalmente, el juicio particular que obtuvo cada alma separadamente. Será así, también, el verdadero momento para obtener un juicio ético perfecto. Pero con esta particularidad: que la sentencia es única, es decir, que los valores morales serán reputados valores históricos.

En consecuencia, hay un momento histórico en el que el juicio histórico cabal y el juicio ético cabal se identifican. En ese extremo del *novissimus dies* la historia se afina hasta el punto de hacerse ética. Porque al final resultará que sólo lo éticamente valioso tiene éxito y, por tanto, es históricamente valioso. En tanto no llega esa deseada *Parusía,* nuestros juicios deben contentarse con ser provisionales, pero sería erróneo, si queremos que nuestros juicios se acerquen lo más posible a la verdad, no tener en cuenta la perspectiva del Juicio Universal.

* * *

Si ajustamos ahora nuestras ideas para encadenarlas en sus lógicas consecuencias, tendremos lo siguiente: Una visión cristiana de la Historia no puede menos de ser una visión escatológica, que tome por punto de mira de todo el devenir histórico la *Parusía* de Cristo Juez. Toda actividad histórica o toda reflexión sobre historia que no se enderece en ese sentido no puede aspirar a encajar en una "visión cristiana de la Historia". Como, por otro lado, obtuvimos el convencimiento de que en esa *crisis* final sólo lo éticamente valioso resultará históricamente acertado, llegamos a la consecuencia feliz de que "una

visión cristiana de la historia" es un visión ética. Si no queremos andar descarriados, esto es, si no queremos relativizar nuestros juicios históricos que hayan de ser necesariamente rectificados, no nos deben deslumbrar los efímeros éxitos políticos o históricos, puesto que, si tales actos deslumbrantes son moralmente reprobables, resultarán también históricamente fracasados. Todo pecado es también un error histórico, y un error, pese a las lindezas de los políticos, no puede ser peor que un crimen, porque todo crimen es, ya en sí mismo, un enorme error histórico.

* * *

Ahora bien: ¿qué quiere decir que un acto es éticamente valioso, desde un punto de vista cristiano? Aunque un juicio perfecto no nos sea posible, como queda dicho, porque la conciencia permanece semioculta e incluso uno mismo no puede declararse libre del propio pecado oculto, sí existe un índice aceptable; todo acto moralmente reprobable aparta de la comunión del Cuerpo Místico, de la Iglesia, y todo acto valioso acerca o estrecha aquella misma comunión. Los infieles que no conocen a Cristo se acercan también a su Cuerpo Místico como miembros potenciales, siempre que observen una recta conducta, una conducta conforme a la ley natural; viceversa: los fieles que pecan o caen en herejía se apartan, en menor o mayor grado, del Cuerpo Místico. Es verdad que en algunos casos las apariencias engañan, y que se puede quedar seducido, por ejemplo, por una conversión fingida; pero, humanamente, no tenemos un criterio más seguro para juzgar, de suerte que nues-

tro juicio se aparte lo menos posible del Juicio infalible Universal.

Esto quiere decir que una visión cristiana de la Historia no es, ni más ni menos, que una contemplación de los designios providenciales respecto al Cuerpo Místico. Toda "Historia Universal" es realmente una "Historia de la Iglesia". Ocurre, desde luego, que, por el corto alcance de nuestra perspicacia, no calamos en la conexión providencial de muchos hechos históricos, remotos o lejanos, con la Iglesia; que muchas zonas y etapas quedan como aisladas de su razón de ser en el conjunto universal, pero es cosa cierta que todos esos hechos históricos, absolutamente todos, forman parte de un plan providencial único, completo, irresistible.

* * *

Si toda historia es una "Historia de la Iglesia", puesto que Cristo y su Iglesia constituyen el centro del desarrollo histórico de la Providencia divina, también la actual coyuntura histórica debe ser analizada en su conexión con aquella "Historia".

Una consideración me parece debe ser subrayada como la mejor explicación del duelo actual entre las dos grandes potencias técnicas de Oriente y Occidente: que se trata del conflicto entre los dos grandes cismas, el de la llamada Iglesia "ortodoxa" y la Reforma. Los legítimos herederos del Cisma de Oriente contra los no menos legítimos herederos del Cisma de Occidente: Focio contra Lutero.

La relación del actual imperialismo soviético con el

Cisma de Oriente, y, aún más allá, con los primeros atisbos de la herejía monofisita es cosa ya reconocida. No volveré aquí a hablar de ella (1). Pero no es menos cierto que el Progresismo occidental, como hijo del Racionalismo, es también legítimo sucesor de la herejía protestante.

En la evolución de la metafísica occidental, esta genealogía se puede seguir paso a paso. Como ha aclarado sagazmente Heidegger, el grito nietzscheano *Gott ist tot!* es el santo y seña de la metafísica contemporánea. Si para Descartes la existencia de Dios se esfuma como una simple garantía —fundamental, por lo demás—, de que la inteligencia humana, cuando ve con toda claridad, no puede equivocarse, y para Kant, Dios está ya totalmente ausente de la razón pura, para Nietzsche y la moderna metafísica Dios ha muerto. Pero este "Dios muerto" es, en el fondo, el forjado por el Protestantismo. El grito desesperado del pobre Nietzsche sólo pudo surgir en un ambiente protestante, ante el triste espectáculo de esos templos vacíos de Dios, que el mismo Nietzsche llamaba "sepulcros". Nietzsche y su nihilismo son así una consecuencia natural de la Reforma. Pero ese nihilismo de la metafísica europea, trasplantado a la puritana tierra de América, cedió el paso al despreocupado pragmatismo técnico de los Estados Unidos.

Focio contra Lutero. ¿Qué reservas, no puramente intelectivas, sino operativas, quedan en el Cristianismo? Simplemente: la reintegración de la Comunidad Cristiana, la lucha por el *unam sanctam*. Esta es

(1) Cfr., p. ej., *Anuario de Historia del Derecho Español* 16 (1945), 824.

la "Unidad del Mundo" del Cristianismo. Una unidad indeclinable, porque proviene no sólo de una Creación, sino de una Redención universal, que ha impreso en todos los hombres un sello de indestructible fraternidad. En este sentido el duelo entre los dos colosos es un conflicto entre hermanos, y la Iglesia, la madre de esos impíos hermanos en conflicto.

Todavía se habla hoy de la posibilidad de un tercer poder capaz de derrotar o neutralizar a aquellos dos colosos o, al menos, lucrarse con su desavenencia. Incluso se llega a soñar con exaltaciones del Islam. Todo esto puede ser diplomacia, pero no puede entrar en nuestras reflexiones. ¿Cabe acaso en nuestra visión "cristiana" el deseo de un triunfo de infieles?

Una visión cristiana no puede ambicionar la derrota de una potencia por otra, ni el triunfo de unos terceros infieles, sino la reintegración de todos en el *unum ovile*. Todo acto que conduzca a ese fin será un acto históricamente valioso, de aquellos que podemos esperar triunfantes y glorificados en el *novissimus dies*. Toda fuerza que aspire a ser históricamente valiosa debe aplicarse a ese fin. Que en casos esa fuerza puede llegar a la violencia no está en mi ánimo el negarlo. Pero esto nada tiene que ver ni con el Imperio ni con ninguna forma más o menos leviathánica de "Estado". La función histórica del Cristianismo no puede reducirse, no está en la producción y conservación de un Imperio, sino en la plenitud gloriosa de la misma Iglesia. La teoría de las dos espadas es una teoría circunstancial caducada, un producto de aprovechamiento político.

El poder de la Iglesia, en cuanto se proyecta en

realizaciones humanas, no puede soportar la erección de un poder imperial unitario de cuyo capricho dependan aquellas realizaciones. Antes bien, la Iglesia puede realizar mejor sus fines de organización cuando el poder civil se halla relativamente desintegrado. En este sentido, la Iglesia ha tendido siempre a mantener un pluralismo político, en el que las fuerzas sean lo suficientemente sólidas para evitar la anarquía —que no es lo mismo que la venida del Anticristo—, pero lo suficientemente débiles para que no puedan aspirar a la hegemonía. La única hegemonía legítima es la de la Iglesia.

Desde este punto de vista cristiano, el problema de la unidad del Mundo no es un problema. La unidad del Mundo es ya un hecho, en cuanto que la Iglesia tiene una vocación universal. Por lo que se refiere a un poder estatal unificador, tampoco es un problema, pues una unidad política del Mundo, bajo un único emperador, tirano, comité babélico o lo que sea, resulta mala en sí, como contraria a la unidad de la Iglesia. La "Unidad", como la "Santidad", pertenecen exclusivamente a la Iglesia: *unam-sanctam.*

* * *

Que estas ideas no pueden convertirse en cañones o bombas atómicas capaces de destruir las dos herejías enfrentadas, es evidente, pero ya sabemos que tampoco ese aniquilamiento entra dentro de una visión cristiana. Para un cristiano hay en todo hereje, como en todo infiel; en todo técnico del "tiro en la nuca" como en todo técnico del "Birth-control"

—para elegir dos crímenes execrables—; en todo criminal de guerra o criminal de paz, hay todavía en ellos almas salvables, cristianos que podrían ser. La ambición del cristiano es así mucho más elevada que la del no-cristiano, pues aspira a algo mucho más difícil que aniquilar: a incorporar a la Gracia de la Iglesia.

Carl Schmitt se ha preocupado también de las diversas formulaciones sobre el esquema del clásico *homo homini lupus*. Una tautología anodina me parece, en efecto, el decir *homo homini homo;* necesitada de algún complemento el *homo homini Deus;* quizá prefiero esta otra fórmula: *homo homini anima.*

* * *

La eficacia de las ideas depende del grado de convicción con que éstas arraiguen en las mentes de los que se hallan propicios para recibirlas y del grado de valor para proclamarlas y disipar con ello la ambigua niebla de la neutralidad, donde todas las fuerzas del mal cobran ventaja.

Que Carl Schmitt busque una visión cristiana de la historia muestra hasta qué punto el espíritu de nuestro tiempo anhela encontrar la *Via,* la *Veritas* y la *Vita,* incluso más allá de donde parece debe detenerse un jurista el *ius publicum Europaeum.* Meditada con simpatía su teoría del *katechon,* nos parece inevitable que el pensamiento consecuente de Carl Schmitt penetre más allá, en el reino de la *Parusía,* y que, tras esa fase, podamos esperar de su privilegiada inteligencia de jurista y de "histórico" un nue-

vo libro, no ya sobre el *nómos* originario de la tierra y sus manifestaciones, sino sobre el último acto de la historia, allí donde ética e historia se hacen una sola realidad; un libro que lleve por título "Das Universale Judicium".

3. COLOFON SOBRE LA INTRANSIGENCIA *

Todos sabéis, amigos míos, hasta qué punto es famosa la intransigencia de los católicos de España, en especial la de los jóvenes españoles de hoy, nuestros compañeros de generación. Indudablemente, el término va cargado de negras tintas despectivas, que hacen que tal supuesta intransigencia sea objeto de duras críticas, incluso por parte de otros católicos. Es claro que no se trata ya de intolerancia, sino de intransigencia. Porque la tolerancia o intolerancia hace relación a la práctica, es decir, a la condescendencia de hecho que puede ser muchas veces aconsejada por la misma prudencia. La intransigencia, en cambio, significa resistencia a ceder en el terreno de los principios, defensa inflexible del dogma católico,

(*) Alocución conimbricense de 1948, publicada en *E'Ultreya* (Santiago), de 5-IV-51, y en *Ateneo* (Madrid), de 15-VII-53.

negativa absoluta para reconocer que pueda haber verdad donde la Iglesia denuncia el error. Amigos míos, sobre este concepto de la intransigencia quiero que reflexionemos esta noche.

Aclaremos el sentido de las palabras. La intransigencia, en su propio sentido, quiere decir negativa de transigencia. Ahora bien, *transigere* equivale a hacer una *transactio*. *Transactio* es un concepto netamente procesal; es un pacto, un *pactum*, por el que se evita la prosecución de un litigio, de la *actio*. Tal prosecución hasta los últimos resultados constituye un *exigere*, es decir, la *exactio* o agotamiento del recurso de la *actio*. La exigencia equivale así a la intransigencia; tanto un concepto como otro presuponen el de la *actio*, del *agere* procesar. Ahora, es evidente que la *actio*, el proceso, sólo se puede dar dentro de un orden, de un orden jurídico establecido conforme al cual se realiza la defensa de los derechos de cada uno. Este ordenamiento es común a los dos litigantes, a los dos *adversarii*, los cuales, aunque difieren entre sí, acatan, sin embargo, aquel orden jurídico común, pues a él se someten.

Fuera del orden jurídico común que organiza y dispone la instancia procesal no hay *actio*, ni puede haber tampoco *transactio*; no cabe en él la posibilidad de transigencia. Fuera del orden común, no hay más sanción posible que la acción de guerra, el *bellum*. Los que litigan con la guerra no son ya *adversarii*, sino propiamente enemigos, *hostes*. Para evitar la guerra no puede haber una *transactio*, un *pactum* de transigencia, sino una *pax*, es decir, una suspensión de hostilidades. Así, pues, nos encontramos con este

claro paralelismo entre la relación de litigio dentro y de litigio fuera del ordenamiento común. Dentro del orden hay *actio;* fuera, *bellum;* dentro del orden hay *adversarii;* fuera, *hostes;* dentro del orden puede haber *transactio;* fuera sólo puede haber *pax.*

Llegados a este momento, la idea de la intransigencia se nos aparece con mayor claridad, y esto nos permite descubrir en qué sentido se puede decir que el ortodoxo católico es o no es intransigente. También aquí hay que distinguir entre la relación dentro y la relación fuera del orden común, es decir, entre católicos y respecto a otras personas que están fuera de ese orden católico común. Las dos hipótesis deben ser examinadas separadamente.

Dentro del orden católico puede darse una *transactio,* porque cabe en él una *actio* organizada. En este sentido una voluntad transaccional podría estimarse siempre como expresión de un espíritu benévolo y conciliador; la intransigencia, por el contrario, sería censurable por implicar un excesivo amor propio. Pongamos el caso de que surgieran diferencias entre una orden religiosa determinada y otra, entre un obispo y otro obispo. Sin duda alguna, el espíritu transaccional sería ahí altamente recomendable.

Pero a estas posibles diferencias internas no se refieren de ningún modo los que hablan de nuestra intransigencia, pues estas diferencias no tienen carácter dogmático. No alcanzan a las verdades de la Religión, que son indiscutibles para ambos adversarios supuestos, ya que ambos se hallan integrados dentro del orden católico común. Las diferencias a que nuestros enemigos se refieren son diferencias sobre el dog-

ma mismo, sobre las verdades fundamentales. Ahora bien: tales diferencias sólo pueden imaginarse respecto a los que se hallan fuera del orden católico, con lo que debemos pasar a nuestra segunda hipótesis.

Con personas que se hallen fuera del orden católico cabe, sí, una discusión que afecte a las verdades fundamentales de la Fe; pero tales discusiones, precisamente por exceder del orden católico mismo, no pueden revestir la forma de *actio,* sino de *bellum.* En consecuencia, no cabe ahí una *transactio,* sino una *pax.* Así, pues, es inadecuado hablar de transigencia o de intransigencia a propósito de las discusiones entre católicos y no católicos, porque los litigantes, en ese caso, no se hallan integrados en un orden común, presupuesto indispensable, como vimos, para que haya *actio* y *transactio.*

Consciente o inconscientemente, la idea de la transigencia, recomendable dentro del orden católico, es extendida con abuso a las hostilidades exteriores, con lo cual se produce una confusión de ideas y la actitud del ortodoxo no condescendiente con el heterodoxo queda así como ensombrecida por una implícita censura de orgullo y de amor propio. Descubierto el abuso de la extensión, comprendemos que no puede censurarse de amor propio al ortodoxo inflexible. En efecto, si dentro del orden cabe la lucha por intereses subjetivos, en el *bellum* con el heterodoxo no hay ya tal interés o amor propio, porque lo que en el *bellum* se defiende es el mismo orden objetivo, el orden católico.

El amor propio puede afectar la defensa de un interés exclusivista, pero no la defensa de un orden

común de cuya participación no se excluye a nadie. Es más, lo que el ortodoxo busca en su lucha es precisamente la incorporación y exaltación de su enemigo al orden común en que él se halla integrado, esto es, su Salvación.

También aquí hay que acudir a los conceptos jurídicos para desenmascarar un tópico muy frecuente en la dialéctica de nuestros enemigos. Dicen ellos que nosotros nos creemos "en posesión de la verdad".

¿En "posesión" de la verdad? No. El ortodoxo no está en "posesión" de la verdad, porque la posesión es exclusivista; el que posee una cosa y defiende su posesión lo hace para impedir que otro le usurpe su posesión; porque la idea de la posesión es eminentemente exclusivista. Los prudentes romanos decían que dos personas no pueden poseer conjuntamente *in solidum*. La defensa de tal posesión supone la defensa de un interés egoísta. Pero no ocurre así con el ortodoxo. El ortodoxo no se halla en posesión de la verdad, sino en "comunión" de la verdad. Comunión espiritual de la verdad que será para él tanto más noble y tanto más fecunda cuanto más generosamente participada. Por lo que lucha el ortodoxo es por extender universalmente, católicamente, la participación de la Verdad y de la Vida en cuya comunión conjunta, en cuya comunión solidaria él ya participa. No se trata, pues, de posesión, sino de comunión solidaria de la Verdad. La recta distinción jurídica viene así a disipar la confusión que, también consciente o inconscientemente, los heterodoxos han introducido con su turbia dialéctica.

No cabe transigencia fuera del orden común, no

cabe transigencia con los que se hallan fuera del orden católico; pero sí cabe con ellos la *pax*. ¿Será recomendable hacer la paz con ellos?

La paz... Palabra amplia y generosa, que parece traer en sí misma un resumen de todos los valores de la vida. Pero no nos dejemos deslumbrar por el brillo de los tópicos.

Me parece oír la voz de los enemigos, como anticipándose ya a enarbolar aquel lema evangélico: "Paz entre los hombres de buena voluntad". Bien está que empiecen a interesarse por la verdad de que no quieren participar, pero reparen: "Paz entre los hombres de buena voluntad". ¿Habrá que buscar muy lejos un índice de esa buena voluntad? ¿Habrá que dejar —lo que sin duda ellos prefieren— esa buena voluntad arropada en una provechosa indeterminación? No. La frase debe ser leída completa, sin amputaciones: "Gloria a Dios en las alturas y paz entre los hombres de buena voluntad." Lo mismo que da la paz a los hombres da la gloria a Dios. ¿Podremos decir, acaso, que tienen "buena voluntad" aquellos que se niegan a dar gloria a Dios? La paz que trae el Señor es precisamente para aquellos que quieren de buena voluntad integrarse en el orden de su Iglesia; los que se oponen a la Gracia de los Apóstoles no reciben aquella paz, sino que con su actitud hacen que la paz brindada vuelva a los Apóstoles, y se quedan sin ella. "Quien no está conmigo está contra Mí."

Amigos míos, con esta discriminación impuesta por el mismo Cristo, ¿quién será pacifista? No; pese al brillo de la palabra "paz", el cristiano, que es pacífi-

co, no es, no puede ser pacifista. Porque hacer la paz con el enemigo de Cristo es hacer traición a Cristo. La actitud de la Iglesia, de la Iglesia militante, no puede ser otra que la de permanente hostilidad contra los enemigos de Cristo; no será su guerra una guerra material, aunque en ocasiones también la guerra material sea necesaria en forma de Cruzada santa; no será normalmente una guerra con armas de destrucción, sino con armas de predicación y de caridad, pero guerra al fin, puesto que en ella se trata de conquistar al enemigo, de aniquilar el error, de extirpar la herejía; y tal conquista es también conquista de amor, por cuanto tiende a salvar al enemigo y a integrarle dentro del propio orden de redención salvadora.

El cristiano es soldado de Cristo; el cristiano debe ser beligerante. Su guerra no puede terminar sino con el triunfo de la Fe. Toda paz, todo armisticio que interrumpa esta guerra supone una conciliación con el enemigo de Cristo, una traición punible ante la Justicia de Dios. No se puede estar en parte con Cristo y en parte con los enemigos de Cristo; toda conciliación, toda paz, es, en este sentido, un pecado.

INDICE TOPICO

actio: 206 ss.
actos jurídicos: 164 ss.
aeternitas: 77 s.
Alejandro Magno: 96 s.
América, su descubrimiento: 101 ss.—simpatía de España por-: 126, s., 142.
"antidemocráticos": 108.
arma: 33 ss.
"arte por el arte": 193.
ateísmo: vid. barbarie moderna
auctoritas de la Humanidad: 111 ss., 116.
Augusto: 27 s., 34, 63, 76, 79; vid. *Pax Octaviana.*
auspicia: 75 ss.

barbarie moderna: 84, 113 ss., 153.
barbari: 97 ss., 101, 123, 136.
bellum pium: 72 s.; vid. guerra.
bie: 30 s.; vid. *vis.*
Bizatinos: 81 s., 99 s., 107, 126, 200.
"bolonios": 127.
"burgueses": 108.

Carlos V: 119 ss., 146.
causa: 39, 160 ss. — justa c. de guerra: 178 ss.
Cicerón: 28 ss., 33 ss.
cisma: 99 ss., 131, 137 s., 147. 199 ss.; vid. Europa.
"civilizado": 104 ss.
clarigatio: 74.
Compostela: 185.
Comunidad Cristiana: 15, 19 s., 85, 99 ss., 132 ss., 146 ss., 207 ss., passim; vid. sociedad comunión de la Verdad: 16 s., 209; vid. sociedad.
comunión de la Verdad: f. 16 s., 209; vid. Comunidad Cristiana.
Contrato: 166; -abstracto: 168 s.; -real: 171 ss.
Conquista (de América): 120 ss.; vid. Vitoria.
Corpus Mysticum: 114 s., 155. 198 ss.
creditum: 172 ss.
criminales de guerra: 27.
Cristianismo: 99, 110, 184 ss.
Crux Victrix: 83 ss., 88.

decisionismo: 181 s.
democracia: 141 s.
Derecho, su definición: 161 s.— D. común: 126 s.; -de gentes (internacional): 15, 20,

102 ss., 113 s., 132 ss.; -natural (divino): 20, 85, 103, 112 ss., 152, 178 ss., 198 ss.
derecho, tener-: vid. *titulus*.
Descartes: 200.
dike: 30.
dictator: 41.
donación: 166 s.
ductus: vid. *auspicia*.

ecumenismo: 16 s., 110.
eiréne: 28, 30; vid. paz.
El Dorado, mito de-: 128.
erasmismo: 130, 132.
Escatología: 190 ss.
España, poco europea: 127 s.; vid. América.
espíritu agonal: 98.
estado de excepción: 40 ss.
Estados Unidos: vid. URSS.
Europa, su descubrimiento: 51. —fruto de la Reforma: 19 s., 101, 109 ss., 127, 132, 147, 179—pérdida de su hegemonía: 91, 108.

felicitas: 76 ss.

Gayo: 173 s.
Gentili (Alberico): 140.
giro de neutralización: vid. neutralización.
Goethe: 192.
"Gott ist tot!": 200.
"gran espacio": 106 s.
Grocio: 138 ss.
guerra, -civil y total: 23 ss., 92 ss., 182 —g. discriminadora: 182 —g. duelo: 25, 92 —como proceso: 32 s., 87, 93, 175 ss. —g. perpetua: 20, 211; vid. *bellum*.

"*Hoc signo vinces*": 83.
"*homo homini...*": 203.
hostis: 42, 206 ss. —*iustus*-: 73, 176 s.

imperator: 76.
Imperio: 66 s., 201 —I. Romano: 64 s., 96, 98 s. —I. Universal: 96 ss., 126.
impium foedus: 88, 132 s., 147 ss., 154 s.
inimici: 42, 73.
infiel: 99, 104.
insulto al gobernante: 70.
intelectuales: 17 ss., 142 s.
intransigencia: 16 ss., 205 ss.

juicio, histórico y ético: 195 ss. —J. Universal: 17, 178 ss., 194 ss.
ius, peregrinandi: 124, 135 ss. 145 ss., 150 —*i. triumphandi*. 73 —vid. *summum*.
iusiurandum: 155.
iustitium: 40 ss.
Justiniano: 24, 174.

Kant: 111, 200.
katéchon: 186 ss.
Krauss (Günther): 14 s.

legítima defensa: 37 ss., 43 s.
legitimidad: 18 s., 25 s.
lex: 29 ss. — personalización de la l.: 36 s.

manus iniectio: 31.
mar, griegos y romanos ante el-: 46 ss. —mitología del-: 45 s. —como *res communis*: 53 s. —m. territorial: 65 s.
"*Mare Nostrum*" Mediterráneo): 47 ss.

neutralidad: 26 s., 92 ss., 109.
neutralización: 14, 85, 100 ss. 130 ss., 145 ss.; vid. Europa, Vitoria.
Nietzsche: 200.
nómoi: 29 ss., 66, 160 —y *physis*: 30.

Occidente: 19, 100, 105; vid. Europa.
Octavio: vid. Augusto.
oikouméne: 64, 97 s., 100.
orden, católico: 15, 116 s., 202 —"o. concreto": 182 ss. —o. total: 94 ss., 107 ss.
Orbis, terrarum: 64, 97. —*totus*-: 102 ss.

Pablo (San): 188 ss.
pacifismo: 20, 23 ss., 211.
Parusía: 190, 194 ss.
pater patratus: 74.
Pax Augusta (Octaviana, Romana): 28, 31.
paz: 17, 86 ss., 206 ss.; vid. *eiréne* —p. perpetua: 111.
"pecado", de Vitoria: 147, 154. vid. pacifismo.
piratas: 58 ss., 66, 136.
pclis: 33, 96.
Pompeyo: 62 s.
"posesión de la verdad": 209.
potestad, imperial: 125 s. —p. papal: 15, 88, 99, 116 s., 129 ss., 137, 146 ss.
Protestantismo: 200; vid. Cisma, Europa.
promesa, elemento jurídico simple: 167 ss. —pública-: 168.

Roma, *aeterna*: 77 s. —ante el mar: 46 ss. —sus guerras civiles: 23 s., 26 ss., 187 —su guerra pirática: 58 ss.—vid. Imperio.
rusticitas: 140.

Sacerdotium: 99.
Sacro Romano Imperio: 100, 125 ss.
Schmitt (Carl): 13, 181 ss., passim.
secularización: vid. neutralización.
Senatus consultum ultimum: 41.
Sila (Lucio Cornelio): 77.
sociedad, frente a comunidad: 130, 146 ss.
Sofistas: 30.
Sol, culto al dios-: 81 s.
summum ius: 178.
superestado: 43 s., 151; vid. Imperio.

tierra, el derecho arraiga en la-: 66.
titulus: 162 s., 176 ss.
toga: 35.
tolerancia: 205.
transactio: 206 ss.
triumphus: 69 ss.
tumultus: 35, 40 ss.

Unidad del mundo: 185 ss., 200 ss.; vid. orden total.
Unión de las Iglesias: vid. ecumenismo.
URSS. — EEUU.: 107 ss., 112, 117, 185 ss., 199 ss.

Victor: 77.
Victoria, *aeterna*: 77 s. —*v. Augusti*: 79 s. —discriminadora: 25 s. —v. legítima: 14, 20, 69 ss., 86 s., 176 ss. —v. de 1939: 18.
vindicatio: 31.
vis: 31 s., 182.
Vitoria (Fray Francisco de): 14 s., 101 ss., 119 ss., 145 ss.
"voluntad creadora": 191 ss.

yugo matrimonial, su paralelismo con las alianzas internacionales: 155.

INDICE GENERAL

Págs.

Prólogo... 11
I. Tres temas de la guerra antigua ... 21
1. *Silent leges inter arma* 23
2. *Mare Nostrum*... 45
3. La teología pagana de la victoria legítima... 69
II. Para la desneutralización del orden universal 89
1. *Ordo Orbis*... 91
2. Francisco de Vitoria, neutral... 119
3. Apostillas Vitorianas... 145
III. De la causa judicial al Juicio Final. 157
1. Una relección sobre la "causa" 159
2. Carl Schmitt en Compostela... 181
3. Colofón sobre la Intransigencia 205
Indice tópico 213
Indice general 217

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES TIPOGRAFICOS DE ESCELICER, S. L., CALLE DE CANARIAS, 38, EN MADRID, EL DIA 22 DE MARZO DE 1954.